

Nikolai Berdiaev

Sensul istoriei



POLIHO

1298
 1299
 1300
 1301
 1302
 1303
 1304
 1305
 1306
 1307
 1308
 1309
 1310
 1311
 1312
 1313
 1314
 1315
 1316
 1317
 1318
 1319
 1320
 1321
 1322
 1323
 1324
 1325
 1326
 1327
 1328
 1329
 1330
 1331
 1332
 1333
 1334
 1335
 1336
 1337
 1338
 1339
 1340
 1341
 1342
 1343
 1344
 1345
 1346
 1347
 1348
 1349
 1350
 1351
 1352
 1353
 1354
 1355
 1356
 1357
 1358
 1359
 1360
 1361
 1362
 1363
 1364
 1365
 1366
 1367
 1368
 1369
 1370
 1371
 1372
 1373
 1374
 1375
 1376
 1377
 1378
 1379
 1380
 1381
 1382
 1383
 1384
 1385
 1386
 1387
 1388
 1389
 1390
 1391
 1392
 1393
 1394
 1395
 1396
 1397
 1398
 1399
 1400
 1401
 1402
 1403
 1404
 1405
 1406
 1407
 1408
 1409
 1410
 1411
 1412
 1413
 1414
 1415
 1416
 1417
 1418
 1419
 1420
 1421
 1422
 1423
 1424
 1425
 1426
 1427
 1428
 1429
 1430
 1431
 1432
 1433
 1434
 1435
 1436
 1437
 1438
 1439
 1440
 1441
 1442
 1443
 1444
 1445
 1446
 1447
 1448
 1449
 1450
 1451
 1452
 1453
 1454
 1455
 1456
 1457
 1458
 1459
 1460
 1461
 1462
 1463
 1464
 1465
 1466
 1467
 1468
 1469
 1470
 1471
 1472
 1473
 1474
 1475
 1476
 1477
 1478
 1479
 1480
 1481
 1482
 1483
 1484
 1485
 1486
 1487
 1488
 1489
 1490
 1491
 1492
 1493
 1494
 1495
 1496
 1497
 1498
 1499
 1500
 1501
 1502
 1503
 1504
 1505
 1506
 1507
 1508
 1509
 1510
 1511
 1512
 1513
 1514
 1515
 1516
 1517
 1518
 1519
 1520
 1521
 1522
 1523
 1524
 1525
 1526
 1527
 1528
 1529
 1530
 1531
 1532
 1533
 1534
 1535
 1536
 1537
 1538
 1539
 1540
 1541
 1542
 1543
 1544
 1545
 1546
 1547
 1548
 1549
 1550
 1551
 1552
 1553
 1554
 1555
 1556
 1557
 1558
 1559
 1560
 1561
 1562
 1563
 1564
 1565
 1566
 1567
 1568
 1569
 1570
 1571
 1572
 1573
 1574
 1575
 1576
 1577
 1578
 1579
 1580
 1581
 1582
 1583
 1584
 1585
 1586
 1587
 1588
 1589
 1590
 1591
 1592
 1593
 1594
 1595
 1596
 1597
 1598
 1599
 1600
 1601
 1602
 1603
 1604
 1605
 1606
 1607
 1608
 1609
 1610
 1611
 1612
 1613
 1614
 1615
 1616
 1617
 1618
 1619
 1620
 1621
 1622
 1623
 1624
 1625
 1626
 1627
 1628
 1629
 1630
 1631
 1632
 1633
 1634
 1635
 1636
 1637
 1638
 1639
 1640
 1641
 1642
 1643
 1644
 1645
 1646
 1647
 1648
 1649
 1650
 1651
 1652
 1653
 1654
 1655
 1656
 1657
 1658
 1659
 1660
 1661
 1662
 1663
 1664
 1665
 1666
 1667
 1668
 1669
 1670
 1671
 1672
 1673
 1674
 1675
 1676
 1677
 1678
 1679
 1680
 1681
 1682
 1683
 1684
 1685
 1686
 1687
 1688
 1689
 1690
 1691
 1692
 1693
 1694
 1695
 1696
 1697
 1698
 1699
 1700
 1701
 1702
 1703
 1704
 1705
 1706
 1707
 1708
 1709
 1710
 1711
 1712
 1713
 1714
 1715
 1716
 1717
 1718
 1719
 1720
 1721
 1722
 1723
 1724
 1725
 1726
 1727
 1728
 1729
 1730
 1731
 1732
 1733
 1734
 1735
 1736
 1737
 1738
 1739
 1740
 1741
 1742
 1743
 1744
 1745
 1746
 1747
 1748
 1749
 1750
 1751
 1752

[illegible]

Lector : Emil IORDACHE
Coperta colecției : Silviu LUPESCU

Traducerea s-a efectuat după ediția :
Nikolai Berdiaev
Smysl istorii
YMCA-PRESS, Paris, 1969

© by POLIROM Co SA Iași, 1996
pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111

ISBN: 973-9248-36-5

Printed in ROMANIA

Traducere efectuată cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

T 90289

Nikolai Berdiaev

SENSUL ISTORIEI

Traducere de Radu Părpăuță

Prefață de Ilie Gyurcsik



234638

B.C.U. - IASI

POLIROM
Iași, 1996

930.1

10. I. 1997
B.C. II. PA. 10. "SCU"
- 1 4 5 1 -
acu-785.088

Foto, in a. 1997

STUDIU INTRODUCŢIV

Berdiaev şi termenii unui
sistem nesistematic*Inconfortul hermeneutic*

Textele lui Nikolai Berdiaev par să fie uşor de înţeles. Limbajul filosofului e simplu şi clar, concis şi direct. Stilul are caracteristicile unui eseu publicistic, lipsesc termenii savanţi, ca şi trimiterile amănunţite la alţi autori sau la contextul problemelor abordate. Cititorul trece uşor peste cuvintele ale căror sensuri le cunoaşte doar vag sau pe care le înţelege, poate, altfel decît ar fi dorit-o autorul. Comentatorii avizaţi rămîn însă adesea perplecşi în faţa operei filosofului. Cei mai mulţi îi reproşează lui Berdiaev tonul apodictic, eclectismul ideilor (un „*amalgam* de principii creştine şi de idei heterodoxe” cum declara un exeget¹). Dar mai ales i s-a reproşat filosofiei lui Berdiaev „lipsa de sistem”, precum şi frecvenţa supărătoare a unor evidente contradicţii. Opera filosofului pare să sfideze capacitatea interpreţilor de a emite aprecieri obiective, concrete, precis argumentate, nepărtinitoare, exegetii căzînd ei înşişi în contradicţia de a afirma valoarea şi importanţa operei lui Berdiaev simultan cu menţionarea unor rezerve care neagă de fapt atît „valoarea” cît şi importanţa. Chiar şi cei mai subtili comentatori ai operei filosofului rus îşi însoţesc aprecierile cu o abia ascunsă atitudine de condescendenţă, cu sugerarea faptului că Berdiaev nici n-ar fi filosof, ci doar un „gînditor” original².

1. *Vezi*, Zenkovsky, Basile, *Histoire de la philosophie russe*, tome II, trad. fr., Gallimard, 1955 (1992), p. 319.

2. „Filosofia şi cunoaşterea filosofică au fost ceea ce am iubit mai presus de orice. Or, filosofi de tip academic preferau să mă numească gînditor, desemnînd astfel, se pare, un filosof mai liber, mai puţin metodic: filosofia mea n-a fost niciodată didactică” –

Nu e de mirare că Berdiaev avea toate motivele să declare: „Am fost întotdeauna rău înțeles. Și nu numai de către cei care îmi sînt ostili, ci chiar și printre simpatizanții neînțelegerile au fost constante și numeroase”. Iar în continuarea acestor rînduri apar acele autojustificări ce vor fi citate în mod frecvent de comentatorii filosofului rus drept argumente ce ar demonstra că Berdiaev era conștient de propriile sale „deficiențe”: „Cauza, desigur, e în mine: am făcut prea puțin pentru a-mi face inteligibilă concepția despre lume: am proclamat-o dar n-am dezvoltat-o sistematic. Gîndirea mea nu-i logico-rațională, ci intuitiv vie: ea se bazează pe o experiență spirituală, tînde cu ardore spre libertate. Nu gîndesc discursiv, nu merg spre adevăr, ci pornesc de la adevăr”¹. Afirmațiile de mai sus îl vizează și pe Lev Șestov, care îi reproșă lui Berdiaev că în textele acestuia din urmă ponderea răspunsurilor întrece interesul față de întrebări. Găsim aici o ciudată procesualitate de „feed-back”: reproșurile critice sunt preluate de Berdiaev drept autocaracterizări, iar acestea din urmă devin „argumente” prin care criticii își vor justifica reproșurile. Tot așa, un comentator preia de la Berdiaev afirmația potrivit căreia „sistemele filosofice nu sunt nici posibile și nici de dorit”, pentru a argumenta... „lipsa de sistem” din filosofia lui Berdiaev².

Lipsa de înțelegere, graba cu care Berdiaev este clasificat fie „existențialist”, fie, dimpotrivă, un „mistic” vine din aplicarea incorectă la opera lui Berdiaev a unor principii și mecanisme hermeneutice. Nici unul din comentatorii operei filosofului n-a întîrziat asupra cercetării sensurilor pe care le are la Berdiaev termenul de „adevăr” sau expresia „experiență spirituală” (așa cum apar acestea în text, precum cei

Berdiaev, Nikolai, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. fr., Editions Bouchet/Chastel, Paris, 1992, p. 362. (Celelalte trimiteri la acest volum le voi face în text, cu abrevierea: *Autobiografia* - I.G.).

1. Berdiaev, N., „En guise d'introduction. Des contradictions de ma pensée”, în Berdiaev, Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. fr. S. Jankelevitch, Aubier, Paris, 1946 (Alte trimiteri la această ediție le voi face în text, sub abrevierea *Despre sclavia* - I.G.).

2. Vezi, Zenkovsky, B., *op. cit.*, p. 336; „El (Berdiaev - I.G.)... expus multe idei importante și juste cu privire la cunoaștere, metafizică, om, istoric, dar acestea nu sunt decît niște *membra disiecta*” (subl. în text I.G.).

reprodus mai sus). Așa cum „paradoxalitatea”, „antinomis- mul” filosofului rus n-au fost nici ele interogate, comenta- torii pornind de la o premisă (falsă) potrivit căreia termenii lui Berdiaev sunt transparenți, sensurile lor aparținând limbajului comun sau, cel mult, unor tradiții filosofice evidente. De aici exagerările privitoare la „gnosticismul” lui Berdiaev, fără cuvenita observație că, de fapt, în istoria gândirii nu avem un singur gnosticism, cuvântul acoperind astăzi sensuri din cele mai diverse, nu toate putând fi atri- buite, cu egală îndreptățire, gândirii filosofice a lui Berdiaev. Acesta, de altfel, s-a delimitat nu o dată de gnosticismul istoric, chiar dacă, în alte locuri, Berdiaev va fi vorbit de posibilitatea existenței sau, mai precis, a constituirii unui „gnosticism creștin”¹. Putem vorbi aici de un prim mare inconfort al oricărei hermeneutici a operei lui Berdiaev. Termenii folosiți de filosof țin de un „idiolect” unitar sau „centralizat” – cum va declara Berdiaev. Cu alte cuvinte, termenii-cheie aparțin unui „sistem” conceput în mod con- știent și perseverent ca antisistem și nonsistem. Ca și în cazul unor scriitori precum Dostoievski și Tiutcev, din ope- rele cărora Berdiaev a extras teze metafizice consonante cu opera sa, creația filosofului rus nu cunoaște o dezvoltare liniară, pe „etape”², ci avem o diferențiere tot mai fină a unor categorii inițiale, sincretice. Temele există de la bun început în opera filosofului, semnificațiile noi desprinzân- du-se treptat din acest sens inițial, mai puțin diferențiat. Sau, cu alte cuvinte, Berdiaev delimitează planuri interne distincte în limitele aceluiași „nucleu”, cuprinzându-le apoi simultan, de unde și una din sursele numeroaselor para- doxuri. Inconfortul hermeneutic constă aici din necesitatea de a avea în vedere, pentru fiecare text, ansamblul temelor de bază din toate celelalte texte, delimitând, eventual, un corpus mai redus în care aceste teme să fi fost deja definitiv elaborate. Acest „corpus” este, aparent, greu de realizat, ținând seama de faptul că Berdiaev a publicat nu mai puțin de patruzeci de cărți și aproape cinci sute de studii și articole, ca și de faptul că descori parcă aceleași pagini reapar în texte și contexte diferite. Înșă nevoia resimțită de filosof de a oferi o „metafizică integrală” și de a se face, în

-
1. *Vezi, Berdiaev, Nikolai, Adevăr și revelație. Prolegomene la critica Revelației*, trad. rom., Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 56.
 2. *Vezi, Zenkovsky, B., op. cit., p. 319.*

sfârșit, înțeles, l-a determinat pe acesta să propună el însuși un astfel de corpus de texte din cărțile apărute în anii treizeci-patruzeci, la care a adăugat doar două din volumele sale apărute anterior, e vorba de *Sensul creației* (cu anumite rezerve) și de *Sensul istoriei*¹.

Un alt gen de inconfort în interpretarea textelor lui Berdiaev are cauze mai puțin evidente. Textele berdiaeviene sunt prea personale, iar retorica folosită de autor în mod conștient, programatic, vizează provocarea prin persuasiune a unei atitudini active față de text, față de tematica abordată și, de ce nu, chiar față de autorul însuși. Pe de o parte, aceste mijloace de persuasiune nu „cadrează” cu discursul filosofic sobru și obiectiv. Apoi, Berdiaev credea că filosofia nu trebuie să se mulțumească numai cu interpretarea lumii, ci, ca domeniu predilect al spiritului, ea trebuie să contribuie mai ales la schimbarea lumii. Comentatorii resimt aici, poate, un (fals) reziduu al marxismului, când de fapt e vorba de un „apel” spiritual mai apropiat de sensul pe care îl are astăzi expresia de „filosofie edificatoare”². Disconfortul resimțit față de textul lui Berdiaev provine și din sesizarea de către comentatorii a neadecvării acestora la sensul profund pe care îl implică la Berdiaev „apelul” său, cuvântul sugerînd, prin sfera sa semantică, iubire și creație. Iubirea la Berdiaev, este calea universală prin care o persoană face „apel” la „altul său” (un „alt eu”), ca persoană și nu *individ* (acesta fiind un „non-eu”). Acest „apel”, încifrat în tonalitatea discursului³, în insistența sublinierii unor raporturi interne între termenii-cheie, în permanenta opoziție dintre

1. În afara acestor texte mai vechi, lista de cărți reprezentative cuprinde; *Spiritul și Libertatea* (1926, trad. fr. 1933), *Despre destinația omului (Eseu de etică paradoxală)* (1931, trad. fr. 1935), *Eti și lumea obiectelor* (1934, trad.-fr.; *Spiritul și Realitatea*, 1950), *Despre robia și libertatea omului* (1939, trad. fr. 1946), *Eseu de metafizică eschatologică* (1946). Pentru prezentarea de față am mai adăugat trei postume importante: în primul rînd – *Autocunoaștere. Încercare de autobiografie spirituală* (1949, trad. fr. 1992). *Adevăr și Revelație. Prolegomene la critica Revelației* (1949, trad. rom. 1993) și, respectiv, *Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului* (prima ed. fr. 1952, trad. rom. 1994).

2. Vezi, Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, pp. 365 urm.

3. Andrei Pleșu avea perfectă dreptate atunci când declara: „A iubi cu adevărat – iată cheia stilisticii și speculativității lui Berdiaev.

subiect și obiect, persoană – individ, ființă liberă – ființă obiectivată, aservită, alienată, sublinierea importanței pe care o are „un răspuns creator”, deci „nou”, pe fondul general al echivalenței paradoxale dintre om și Dumnezeu ca *persoane*, acest „apel personal” este resimțit de comentatori ca fiind ceva indecent, în orice caz străin discursului filosofic, ce ar trebui să fie (nu-i așa?) „impersonal”. Paradoxul face ca „apelul”, deși respins, să provoace totuși răspunsuri foarte personale. Jena resimțită de comentatori în fața textului berdiaevian îi provoacă pe aceștia să se expună intelectual și afectiv, ei neputând disimula până la capăt punctul de vedere subiectiv, personal din care Berdiaev este apreciat și respins în același timp.

O cale de ieșire din aceste disconforturi hermeneutice ar fi, cred, acceptarea „apelului”, asumarea lui, ca și a riscului de a oferi o „altă” lectură, dar care să fie una pe care opera însăși ar accepta-o ca „altă” imagine „a sa”. Opera ar fi abordată în termenii ei proprii, fără să i se aplice din exterior (cuvînt cu certe valori negative la Berdiaev) termeni obiectivi (la Berdiaev: „obiectivați”) sau „generali” și „abstracți” (și aceștia, pentru filosoful nostru, de neacceptat). Cu alte cuvinte, Berdiaev invită la un gen de hermeneutică romantică (există destule referiri la Schleiermacher și la Dilthey), dar fără cerința de a psihologiza demersul interpretativ. Se descoperă astfel că textele lui Berdiaev configurează un gen de „sistem nonsistematic”, „paradoxal” (fenomene studiate de noile teorii sistemice, dar care sunt, într-un fel, *proprii* și operei filosofului rus)¹. Pentru a pune în evidență raportul dintre acest „sistem” cu ceea ce pare să-l fi generat, deci cu textele culturale din afara operei, dar care, în mod „fractal” și fără să le evoce în mod conștient și expres, Berdiaev le-a contopit într-un tezaur propriu, vom face apel la termenul de *magma*. „O magma – spune C. Castoriadis – este ceva din care se pot extrage (sau: în ceea ce se pot

Pentru el filosoful autentic este un om îndrăgostit” – Pleșu, Andrei, „Nikolai Berdiaev: un liber cugetător credincios”, în Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației. Încercare de îndreptărire a omului*, trad. rom. Anca Oroveanu, Humanitas, București, 1992, p. 15 (text preluat de Pleșu în volumul lui, *Limbaajul păsărilor*, Humanitas, 1995).

1. Vezi, în special, Barel, Yves, *Le Paradoxe et le Systeme. Essai sur le fantastique social*, Presses universitaires de Grenoble, 1979 (ed. a doua, 1989).

construi) organizări ansambliste în număr nedefinit, dar care nu poate fi niciodată reconstruit (ideal) printr-o compoziție ansamblistă (finită sau infinită) a acestei organizări¹.

Trei pot fi sensurile acestei noțiuni pentru o lectură a textelor berdiaeviene. Întîi, „magma” reprezintă elementele fondului cultural al lui Berdiaev: teorii, idei, teme, concepte, noțiuni și pînă la citate rupte din context. Toate aceste elemente sunt la Berdiaev magmatice deoarece ele sunt retopite, reconvertite într-un „humus” ideatic de mare omogenitate, absolut personal. Elementele dobîndesc în textele filosofului semnificații proprii sistemului său deși ele n-au fost în prealabil „traduse” discursiv-logic într-un limbaj evident unitar². În cel de-al doilea sens, „magma” pare să corespundă chiar operei lui Berdiaev și „filosofiei sale definitive”. Propunînd pentru aceasta din urmă o listă de titluri reprezentative, filosoful menționează: „Dar în fond, nici una din cărțile mele nu mă satisface, nici una nu mă exprimă în mod integral (...) Gîndirea mea e foarte centralizată, în ea totul se leagă, n-are nimic fragmentar, dar ea e intuitivă prin originea sa și aforistică prin formă (...). Gîndirea mea se mișcă pe planuri diverse și de aceea, fără îndoială, mi se reproșează că aș fi contradictoriu. Or, contradicțiile gîndirii mele decurg din natura ei înseși, ele nu pot și nu trebuie să fie eliminate” (*Autobiografia*, p. 363). Deci textele însele, cele selectate de Berdiaev, formează la rîndul lor un ansamblu magmatic care conține „gîndirea centralizată”, fără ca aceasta din urmă să poată epuiza sensurile textelor care, la rîndul lor, reprezintă într-un mod particular gîndirea „centralizată”, în care „totul se leagă” și în care, totuși, contradicția și paradoxul există de fapt și de drept. În sfîrșit, în al treilea rînd, magmatică e chiar gîndirea „centralizată”, în măsura în care printre termenii ei sunt dimensiuni ele însele magmatice: Neantul, Libertatea, Persoana (vezi *infra*). Chiar la acest nivel, cel mai sistematic, al

1. Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 461.

2. Comp.; „Mi s-ar putea găsi puncte de contact cu unii din gînditorii epocii noastre, cu M. Scheler, de exemplu, cu Bergson și mai ales cu Jaspers, dar mai presus de toți cu J. Böhme; în pofida unor divergențe mă înrudesesc cu F. Baader (...). Nici unul nu mi-a fost cu adevărat apropiat, deși am fost mereu în căutarea unei înrudiri spirituale, fiind gata să-i exagerez amploarea (mă gîndesc la Böhme)” – *Autobiografia*, p. 429.

„legăturilor” dintre termeni, sistemul gândirii filosofului este contradictoriu și paradoxal, contradicția făcând parte din natura sistemului însuși și deci, „nu poate și nu trebuie să fie eliminată” ci, dimpotrivă, pusă în evidență. La acest nivel „magma” e curgere a termenilor unui în celălalt, unul în interiorul celuilalt. Acest al treilea nivel generează magmatica celorlalte două, prezentându-se, cum sugeram, drept un sistem nesistematic.

Sistemul nesistematic

Termenii specifici ai filosofiei lui Berdiaev resping organizarea ierarhică, categorială, cea a „conceptelor” și configurează un sistem paradoxal în care fiecare termen devine metatermen pentru o parte din ceilalți sau pentru toți ceilalți. În locul dispunerii sub forma unui arbore semantic, distribuțional, sensurile configurează o rețea complicată în care termenii – ca „noduri” – n-au „poziție fixă”, astfel încât nu putem vizualiza un asemenea model, datorită instabilității interne a termenilor, a mișcării perpetue de sensuri și a transformărilor neîncetate a vecinătăților în polarități, succesiv și adesea simultan cu mișcarea inversă prin care polaritățile devin vecinătăți sau se contopesc într-un termen, el însuși magmatic, paradoxal. Am mai avut ocazia cu alte prilejuri să vorbesc de faptul că în textele lui Berdiaev aproape fiecare termen specific este considerat a fi „central”, „cel mai important”, „principal” față de toți ceilalți. Fiecare pare să se miște, într-o constelație ea însăși în perpetuă mișcare, locul central al mișcării întregului sistem fiind ocupat succesiv și nu arareori simultan de mereu alt termen. Adversar declarat al oricărui ontologism, Berdiaev își lasă gândirea să curgă în mod heraclitian. Și deși fiecare termen este în același timp autonom, subordonat și/sau supraordonat, intrînd în acest mod în structura semantică a celorlalți, termenii-cheie nu se confundă. Dar poate cel mai dificil lucru de reprezentat este suprapunerea de principiu a sincroniei pe diacronie și invers. Astfel, avem la Berdiaev o cosmogonie, o teogonie și, respectiv, o antropogonie. Ele par dispuse într-o succesiune „temporală” (de „eoni”), cînd de fapt ele au loc simultan, sincron. Și, în același timp toate trei au fost, sunt, vor fi. Gîndirea „apofatică” a lui Berdiaev nu se poate mișca decît în regim paradoxal: pe de o parte, apare intuiția unor adevăruri deosebit de importante

și de complexe cu privire la Neant (ca potențialitate negentropică), Dumnezeu, Om, Timp, Istorie ș.a., dar, pe de altă parte, aceste adevăruri nu pot fi spuse, întrucât vorbirea se desfășoară în timp, ori adevărurile berdiaeviene se mișcă într-o înfășurare simultană. Orice desfășurare discursivă produce de aceea alte și alte contradicții, antonimii, paradoxuri. Berdiaev se plînge perpetuu de neputința limbajului discursiv de a reda esențialul cu privire la această viziune complexă. Va prefera uneori simbolul și mitul, pe care le concepe însă într-un mod cu totul neadecvat felului în care acestea au funcționat și funcționează în cultura universală. Simbolul și mitul sunt genetic și funcțional legate de sfera ontologicului și de aceea cu totul improprii reprezentării existențialității ca dimensiune „meontologică”¹, devenită la Berdiaev anti-ontologică („apofatismul” ca nume dat teologiei negative este înțeles și el într-un fel „propriu”, avînd semnificații dobîndite doar înăuntrul sferei semantice a operei lui Berdiaev).

Un posibil model al sistemului berdiaevian ar fi greu de configurat și datorită faptului că acestei sfere antiontologice i se asociază sfera ontologică a ființei și, respectiv, aceea a „obiectivării”; alături de salturi și confruntări paradoxale avem în sistem legături discursiv-logice, cauzale, în care principiile identității și al terțului exclus nu sunt suspendate, ca în sfera antiontologică. Atunci cînd vorbește numai de lumea „obiectivată” („Împărăția Cezarului”), contradicțiile și paradoxurile nu mai au valoarea pozitivă pe care o aveau în sfera legată de Subiect, Spirit, Persoană etc. Aici avem strălucite analize logice ale unor implicații cauzale pentru fenomene ce *sunt*, deși n-au *existență*, mai precis: „existențialitate”.

Termenii sistemului. În sistemul lui Berdiaev, „Timpul există în Eternitate” și, invers, cel de-al doilea este conceput ca un fel de enclavă în primul. În aceste condiții, cosmogonia, teogonia și antropogonia sunt simultane, eterne și temporale totodată. În eternitate, „Neantul originar (Ungrund la Jakob Böhme)”, caracterizat doar ca energie și potențialitate și nu în termeni de ființare, este matricea apariției lui Dumnezeu. Acesta scoate Lumea din Neantul divin și creează omul din nevoia pentru Altul Său. Ființa, repetă

1. O bună prezentare a surselor „meontologiei” (de la gr. *me-on*=neființă) vezi, Vlăduțescu, Gh., *Deschideri către o posibilă ontologie. Interpretări la presocratici*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, pp. 115-152.

neobosit Berdiaev, este secundă față de (proto) existența care este Neantul. Dumnezeu este iubire (de unde nevoia de Altul Său, de la care așteaptă un act de reciprocitate, creator) și creație. Omul este astfel fiul Neantului și al lui Dumnezeu, avînd energia și libertatea primului și fiind „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu, adică, pentru Berdiaev, creator și dotat cu iubire ca deschidere spre Altul său, care e Dumnezeu, și alții săi, care sunt alte persoane. Dumnezeu este Persoană, categorie definită de Berdiaev prin expresia paradoxală de *universal concret*, tot așa cum este și omul. Generalul și individualul nu apar decît odată cu Căderea omului și desprinderea acestuia de Dumnezeu. Căderea nu este văzută de Berdiaev ca o diminuare a umanului, ci, dimpotrivă, ca „înălțare” a sa, datorită faptului că acesta iese din stadiul de nediferențiere și de inconștientă caracteristic Paradisului biblic și devine conștient de Libertatea din el. Libertatea la rîndul ei, are în om o sursă dublă: pe de o parte, este o caracteristică a lui ca provenind din Neantul meonic (al neființei) și, pe de altă, ca dar și încredere obținute de la Dumnezeu (Libertatea transfigurată, luminată, Spiritul). Odată cu creația Lumii și a Omului, Dumnezeu apare ca Trinitar. El este, la Berdiaev, subiectul unei „drame”. „Proiectul” lui Dumnezeu constă, crede filosoful rus, în luminarea definitivă a Libertății, a tenebrelor Neantului meonic, sarcină pe care n-o poate face decît prin om, care poartă în propriile sale profunzimi aceste tenebre asemeni lumii căzute. Într-un mod misterios, acest triplu proces – cosmo –, teo – antropogonic – este în continuă desfășurare, încheierea sa ar marca Transfigurarea creatoare a tenebrelor în Lumină ca potențialitate nesfîrșit creatoare, transfigurare a lumii, deificarea integrală a omului și contopirea Neantului, a Lumii și a omului în divinitate. Acest Sfîrșit („eschaton”), care și constituie Sensul întregului proces (al „*Metaistoriei*”), nu se poate împlini decît prin *persoana* omului, acesta fiind deci răspunzător nu numai de destinul său și al lumii, ci și de cel al lui Dumnezeu. Datorită prezenței în persoana umană a lui Dumnezeu și, totodată, a Neantului, triplul proces se produce mereu în orice *persoană* umană pentru care nu există de fapt nimic exterior, ci totul este *interiorizat*. În *persoană* este nu numai Cosmosul, Dumnezeu și Libertatea meonică și totodată cea divină, ci și Istoria lumii provocată de misterul paradoxalei sale căderi. Dumnezeu este *persoană* ca și omul deoarece, după Berdiaev, El are *centru existențial*,

adică este capabil să resimtă bucurie și suferință, tristețe și iubire. Căderea omului produce obiectivarea, ipostaza principală a Răului. Pornind de la etimologia cuvântului, obiectivarea este pentru Berdiaev tot ceea ce nu este *subiect*, ci doar *obiect*, ceva *exterior* subiectului și care poate fi opus acestuia. Obiectivarea apare prin „coagularea”, „îngreunarea” și „înghețarea” existențialității ca procesualitate spirituală, ca opacizare, pierderea capacității de automișcare și autodezvoltare, „obiectele” putând fi mișcate și minuite doar din *exterior*. Obiectele cad în stăpânirea acelor energii ale Neantului originar care, o dată cu autogeneza *Binelui*, a lui Dumnezeu, s-au diferențiat drept *Rău*. Înaintea apariției lui Dumnezeu, Neantul divin era (este? va fi?) „dincolo de bine și dincolo de rău”, nediferențiat. Prin obiectivare, ceea ce era subiectiv, pur spiritual, liber, cade în puterea *destinului*¹. O dată cu obiectivarea apare raportul dintre *general* și *individual*, care înlocuiește relația dintre *personal-universal* (omul) și *personal-suprauniversal* (Dumnezeu). Individul este opus persoanei și personalului. Individul nu e decât *parte* dintr-un *întreg* supraordonat lui, el este omul ce-și pierde personalitatea într-un proces multiplu de *aservire* (corespunzător conceptelor de „înstrăinare”, la Hegel, „reificare” – din lucrările de tinerete ale lui Marx și, respectiv, „alienării” din concepțiile existențialiste contemporane lui Berdiaev). Această aservire, pe care Berdiaev o studiază în amănunțime, la toate nivelele (aservire față de Ființă, Natură, Societate, Cultură și Civilizație etc., vezi *Despre sclavia...*) este surprinsă și în relația omului cu sine însuși: individualistul

-
1. „Destinul este tocmai ceea ce este legat de libertatea meonică, de tenebrele originare, de *Ungrund*. Trei principii acționează în lume: Providența, adică Dumnezeu suprauniversal; libertatea, adică spiritul uman; destinul, adică natura potolită, făcând dură, ieșită din sumbra libertate meonică. Tocmai interacțiunea acestor trei principii este aceea care conferă vieții umane și universale întreaga complexitate” – Berdiaeff, Nicholas, *De la destination de l'homme (Essai d'éthique paradoxale)*. Editions „Je Sers”, Paris, 1935 (în continuare, în text: *Destinația omului*; pentru celelalte trimiteri din text s-au folosit edițiile: Berdiaeff, Nicholas, *Essai de métaphysique eschatologique, Acte créateur et objectivation*, trad. fr., Aubier, Paris, 1946, sub abrevierea: *Metafizica; Esprit et Réalité*, trad. fr., Aubier, Paris, 1950: *Spirit și realitate; Esprit et Liberté, Essai de Philosophie Chrétienne*, Editions „Je sers”, Paris, 1933; *Spiritul și Libertatea* – n.m. – I.G.).

fiind cel care îi consideră pe ceilalți subiecți drept niște non-eu, non-subiecți, devenind sclavul propriei sale subiectivități ce cade din categoria de persoană, pierzând una din caracteristicile fundamentale ale acesteia din urmă: deschiderea. Și totodată subiectul pierde aici iubirea și creația, se prăbușește în sine devenind, cum spune Berdiaev, „o ființă aservită și aservitoare”. Individualistul este caracteristic lumii obiectivate, fie în ipostaza de conformist, fie în cea de tiran, ipostaze ce nu se exclud, ci se presupun, aici, paradoxal (*idem.*, p. 146-147). Obiectivarea constituie, deci, legalitatea însăși a lumii căzute. Printre notele ei definitorii, Berdiaev enumeră: „1) izolarea obiectului în raport cu subiectul; 2) absorbția individualului unic, a personalului de către general, universalul impersonal; 3) dominația necesității din exterior, înăbușirea și suspendarea libertății; 4) adaptarea la caracterul masiv al lumii și al istoriei, la omul mediu, socializarea omului și a opiniilor sale, suprimarea oricărei originalități” (*Metafizica*, p. 75-76). Berdiaev scoate astfel obiectivarea din sfera „criticii realismului naiv și a apărării idealismului”, filosoful subliniind aici faptul că e vorba de o problemă esențială, cea a existențialității pentru care obiectivarea „semnifică dezagregarea și încăușarea lumii, izolare și obstacol servil; această problemă – continuă Berdiaev – se naște din starea de cadere a subiectului existențial, pentru care totul se exteriorizează și se supune necesității” (*idem.*, p. 75).

Spiritul trebuie tratat, totuși, ca un termen distinct al sistemului berdiaevian. Spre deosebire de obiectivare, care prin natura ei însăși este definită și definitivă, deci putînd, la rîndul ei, să fie surprinsă într-o serie de „note”, la Berdiaev spiritul refuză definiția și conceptul. Printre caracteristicile sferei sale semantice se pot sugera alți termeni „centrali” din sistemul berdiaevian: libertatea, sensul, activitatea creatoare, integralitatea, iubirea, valoarea, „tendința spre o lume supremă și divină și uniunea cu aceasta” (*Spirit și Realitate*, p. 41). Spiritul nu trebuie confundat cu sufletul, acesta din urmă aparținînd naturii, realității, el este o realitate de ordin natural – spune Berdiaev – nu mai puțin naturală decît corpul, deoarece în el este „o altă entitate decît corpul, decît materia”. Spre deosebire de suflet, spiritul „nu poate fi opus corpului și materiei ca o realitate de același ordin” ci, dimpotrivă, el, spiritul, e cel care din profunzimea lui absoarbe în sine corpul și materia, la fel ca și sufletul, dar spiritul aparține unei alte realități, unui plan diferit. Natura –

continuă Berdiaev – nu este negată, ci iluminată în spirit. Spiritul se unește interior cu sufletul și-l transfigurează" (*Spiritul și Libertatea*, p. 31-32). Printre sinonimele cu care Berdiaev încearcă să „arate” conținutul termenului, evitând definiția și conceptul, sunt: viața, experiența, destinul. „Spiritul este viață și nu obiect și, în consecință, el nu poate fi cunoscut decât printr-o experiență concretă (...) viața spirituală nu este obiectul cunoașterii, ea e cunoașterea însăși a vieții spirituale” (*idem*, p. 33). Comentarea termenului, ca o definiție-nedefiniție, nu poate fi decât evident tautologică, Berdiaev acumulând formule prin care forțează receptarea intuitivă, pentru a sublinia în final: „*Realitățile spirituale sunt relevate în viața spirituală și, în consecință, nu se pot emite îndoieli asupra raportului existent între realitate și revelațiile vieții spirituale. În lumea spirituală, realitățile obiective nu corespund experienței, dar experiența spirituală este ea însăși o realitate de ordin superior. Viața spirituală nu este o reflecție a unei alte realități. Ea este realitatea însăși*” (*idem*, p. 34-35; subl. I.G.). În viziunea spiritualistă a lui Berdiaev, lumea, spațiul și timpul sunt creații ale spiritului și nu desemnează decât stări ale lumii spirituale (cf. *idem*, p. 36). Spiritul este transcendent numai din punctul de vedere al sufletului natural, al substanței sale psihice. În timp ce sufletul, spune Berdiaev, reprezintă o inserție a omului în lumea naturală și e subordonat legilor acesteia, spiritul e cu totul autonom față de această sferă, așa cum creatorul devine autonom față de opera creată de el și pe care, totuși, o poartă în sine. Importantă mi se pare insistența cu care Berdiaev revine, și în acest context, la expresia de *experiență spirituală*. Aceasta e o trăire interioară posibilă doar în condițiile în care se presupune că „omul este un microcosmos, că în el se revelează întregul univers și că nu există limite transcendente care să-l izoleze pe om de Dumnezeu și de lume. Dumnezeu – continuă Berdiaev – este spirit și prin aceasta nu poate fi o substanță. Natura spiritului este heraclitiană și nu parmenideană. Spiritul – conchide filosoful – e o mișcare de îmbrățișare” (*idem*, p. 39; subl. I.G.). Experiența spirituală realizează unitatea interioară a destinului persoanei, a destinului lumii și a destinului lui Dumnezeu. În timp ce realitatea naturală, fiind sub domnia generalului, a speciei, este abstractă și divizibilă, în ea nefiind niciodată date integralitatea, plenitudinea și contopirea absolută, acestea din urmă sunt date

doar în viața spirituală. Aici, în experiența spirituală, se realizează abolirea obiectivității, experiența spirituală este una concreă, pe care Berdiaev o deosebește de „spiritualitatea abstractă”, o expresie pe care filosoful o consideră abuzivă deoarece conferă calitate spirituală generalului universal. Spre deosebire de acesta din urmă, în experiența spirituală spiritul nu se opune întru totul „carnii”. Dimpotrivă, carnea este, pentru Berdiaev, „îtruparea și simbolul spiritului”. De aceea, viața spirituală este, pentru filosof, o viață istorică. Dar realitatea istorică exterioară nu este văzută decât ca imagine a vieții spirituale în timp, în divizibilitate. Tot ce este exterior nu este pentru Berdiaev decât simbol a ceea ce e interior (cf. *idem*, p. 42). Nu e vorba aici de un idealism subiectiv Berdiaev nu neagă realitățile exterioare ca realități obiective, dar „obiectivitatea” acestora nu e decât o consecință a căderii și, în același timp, un aspect al dinamicii interne a spiritului suprapersonal și suprauniversal, al lui Dumnezeu. În dialectica lui Berdiaev, aceasta înseamnă că toate aceste realități exterioare sunt și simboluri ale spiritului persoanei umane, deoarece în om este Dumnezeu și spirit.

Unul din termenii cei mai „hologramatici” ai sistemului berdiaevian este creația. Acesta este și motivul pentru care scriitorul a inclus în corpusul său de texte reprezentative cartea sa mai veche, *Sensul creației*, deși între timp filosoful renunțase complet la elementele ontologice existente încă în această carte (cf. *Autobiografia*, p. 263, 269). „Pentru a sesiza gândirea mea – declară filosoful despre tema cărții sale – e important să se înțeleagă faptul că actul de creație nu e pentru mine nici cerința și nici dreptul omului, ci este o cerință a lui Dumnezeu adresată omului și o obligație pentru acesta din urmă. Dumnezeu așteaptă actul de creație al omului ca răspuns la actul de creație al lui Dumnezeu. Ceea ce e valabil pentru libertate – spune aici Berdiaev – este tot atât de valabil și pentru creație. Dumnezeu reclamă libertatea omului, ca e o datorie a omului față de Dumnezeu. Dar Dumnezeu nu poate să-i reveleze omului ceea ce omul trebuie să-i reveleze lui Dumnezeu” (*Autobiografia*, p. 362). Ca în toate celelalte cazuri, și aici Berdiaev declară că este vorba de tema sa esențială și că-i pare rău că nu s-a ocupat de ea în mod exclusiv (cf. *idem*, p. 265). Problema creației e pusă în profunzimea raporturilor reciproce dintre om și Dumnezeu (cf. *idem*, p. 262). Creația nu e, pentru Berdiaev, generare, naștere: „Actul creator s-a ivit întotdeauna din

libertate, în timp ce nașterea provine din măruntaiele naturii" (*Destinația omului*, p. 165). Două par a fi dimensiunile esențiale ale creației. Mai întâi, faptul că orice creație își pune problema posibilității apariției noului. Apoi, faptul că orice creație autentică este *ex nihilo*. Creația – subliniază Berdiaev – este trecerea de la neființă la ființă, trecere efectuată printr-un act de libertate" (*idem*, p. 166; subl. în text I.G.). Tot două sunt etapele oricărei creații: una interioară, originară, în care omul stă într-un fel în fața lui Dumnezeu, a doua, exterioară, a operei, a întruchipării sale sociale (cf. *Metafizica*, p. 206-207). Între cele două momente există o diferență ca între existența ca proces și ființa ca operă. Actul creator original își are rădăcinile în „neantul” persoanei, care este inconștientul. De aici creatorul extrage o nouă cunoaștere în sondarea misterului existențial (cf. *Destinația omului*, p. 171). Prin creație, creatorul iese din timp și din lume, străpungându-și limitele, într-un ayînt spre libertate. Socializarea prin operă e un moment secund, amenințat mereu de pericolul obiectivării. Impulsul spre creație, arată Berdiaev, se ivește dintr-o „imperfecțiune” (cf. *idem*, p. 173). Posibilitatea creației implică „insuficiența acestei lumi” (*Metafizica*, p. 197). Prin actul de creație, cercul, considerat închis, al lumii, se dovedește întredeschis spre o supralume, prin aceasta puterea creatoare poate fi considerată transcendentă (cf. *idem*, p. 199). Prin creație, omul își afirmă unitatea persoanei, caracterul teandric al oricărei persoane, libertatea față de imperativele necesității din lumea naturală. Prin artă – spune Berdiaev – se dovedește faptul că realitatea primă, originară, nu este lucru ci *imagine* (cf. *Metafizica*, p. 202). Pentru actul artistic original, nou, creatorul „iese din timpul acestei lumi, a timpului istoric și a timpului cosmic”, creația producându-se în „timpul existențial”. Acest fenomen face ca sensul creației să nu evoce de fapt nicidecum trecutul, ea, creația, părăind că survine din viitor și fiind în același timp profetică (cf. *idem*, p. 194). Venind din viitor, creația anunță, prevestește, pregătește într-un fel acest viitor (cf. *idem*, p. 205). Faptul că orice creator tinde spre o altă lume este pentru Berdiaev expresia artei ca *început* al unei *alte* lumi; iată de ce potența creatoare este pentru filosof eschatologică (cf. *idem*, p. 210). Creația nu este specifică doar artei, ea vizează toate domeniile vieții spirituale (cf. *idem*, pp. 211 și urm.). Creația este însă tragică deoarece opera ei, ca tot ceea ce aparține acestei lumi

obiective, este supusă procesului de obiectivare (cf. *idem*, pp. 212-213). Dar – spune Berdiaev – „experiența de creație triumfă asupra senzației de copleșire, asupra dedublării, asupra aservirii” (*Autobiografie*, p. 264).

Sensul istoriei¹

Pentru sistemul gândirii berdiaeviene, *istoria* constituie tot unul din metatermenii ce-și dispută „locul central”. Dar mai întâi câteva cuvinte despre *Sens*. Ca și toate celelalte categorii berdiaeviene, nici acesta nu este conceput dintr-o perspectivă ontologică, ci din una existențială, ca procesualitate. Dar, spre deosebire de ceilalți termeni, sensul parvine la Berdiaev deja încărcat de tradiția teologică și filosofică, tocmai de acel „ontologism” pe care filosoful nu-l acceptă. Sensul pare să fie la Berdiaev, dimpotrivă, ceva ce trebuie instituit pe calca creației din nonsensul neființei și prin „transfigurarea” (și deconstrucția) lumii obiectivate. Dar, în maxima lui concentrare, sensul configurează Sfântul Spirit, Dumnezeu ca Logos. Dar, crede Berdiaev, nu numai cosmogonia și antropogonia, ci și teogonia mai sunt încă de „sfârșit”, de „creat”. Sensul apare ca absență veșnic-temporală și, crede Berdiaev, temporară. Pentru mine, declară filosoful, sensul obiectivat este ceva lipsit de sens. Sensul n-ar putea fi decît subiectiv, obiectivitatea nu e decît parodie (...). Orice obiectivare nu e decît minciună (...). Gîndindu-mă la

-
1. Nu vom vorbi de cartea pe care cititorul o are în mînă, ci doar de unele sensuri pe care expresia din titlu și le-a apropiat în anii '30-'40. Berdiaev a ținut la această carte scrisă încă în Rusia și a preferat-o *Noului Ev Mediu*, apărută ulterior și care s-a bucurat de o popularitate – după Berdiaev – excesivă, fiind comentată, de regulă, în afara operei scriitorului și nu de puține ori extrem de tendențios. Cu privire la o astfel de lectură, trimitem la ciudatul studiu despre Berdiaev din: Bagdasar, Nicolae, *Teoreticieni ai civilizației*, Editura Științifică, București, 1969, p. 135-179; studiul este ciudat deoarece contrazice nivelul profesional al unui eminent filosof al istoriei, fiind scris într-un limbaj de lemn, cu poncife proletcultiste și totuși... autorul s-a folosit parcă de acest paravan pentru a reproduce citate masive dintr-un autor interzis, citate ce demonstau justetea diagnosticului de „absurd” dat de Berdiaev regimului comunist. Să mai amintim doar faptul că *Sensul istoriei* a fost tipărit pentru prima dată în germană, cu sprijinul lui Hermann von Keyserling, care a semnat

mine însumi – continuă filosoful –, conchid că tocmai revolta contra obiectivării sensului, obiectivarea vieții și a morții, a religiilor și a valorilor este ceea ce mă doare” (*Autobiografia*, p. 372). Sensul ar ține, deci, de sfera *subiectului* care e conceput ca *proces*, *acțiune* și, la fel ca și *existența*, drept „verb” și în nici un caz „substantiv”. Asemeni *persoanei*, sensul își dezvăluie la Berdiaev conținutul paradoxal. Vorbind de „formarea conceptelor”, ca, de exemplu, cel al „lucrului în sine” kantian, Berdiaev spune: „Realitatea existențială presupune întotdeauna relații, adică un element de ieșire din sine în relații, în comunitate. «Lucrul în sine» este real în măsura în care are de a face cu alte «lucruri în sine», adică e vorba de faptul că este cronat să-l numești lucru în sine și pentru sine: el (lucrul în sine – I.G.) este de asemenea pentru altul. el iese din sine însuși. Iată de ce cunoașterea lucrurilor în sine presupune o comunitate spirituală și un raport, o fuziune a conștiinței care izolează (...), o penetrare reciprocă” (*Melafizica*, p. 91). Or, principiul „comunității de interpretare fără coerciție” (expresie curentă la K.O. Apel și Habermas preluată de aceștia de la Ch.S. Pierce) arată actualitatea unei astfel de perspective berdiaeviene de configurare a sensului, ca și concepțiile contemporane cu privire la implicarea de principiu a „observatorului” în procesul, obiectul observat. În sfârșit, în același context de mai sus, Berdiaev descrie absența „sensului” în lumea naturală, obiectivată: „Lumea obiectului este multiplă, dar în ea persoana este pierdută; ea este infinită, dar în realitate este închisă; în ea triumfă generalul, dar nu există unitate; ea este raționalizată, dar e plină de un irațional rău, ea este contrară «sensului»” (*idem*, p. 93-94). *Sensul ține de mister*, de o „iraționalitate bună”, cea a *libertății* sau, așa cum e și în expresia din titlul acestei cărți, *de ceva ce se termină*, se închide, „se sfârșește”. Până când nu intervine „sfârșitul”, sensul rămâne neconstituit sau, ca în cazul istoriei, „absurd”. Dacă totuși se poate vorbi de *sens*, atunci numai din perspectiva unei *filosofii eschatologice* a sfârșitului, deci din perspectiva unei creații filosofice „profetice” (ce pare să vină din viitor) sau „mesianice” (care anunță în prezent viitorul).

Ceea ce vom mai spune în finalul acestei sumare introduceri în sistemul ce asigură „legăturile”, întotdeauna paradoxale, dintre termenii gândirii lui Berdiaev, sunt câteva notații privitoare la intuițiile care l-au determinat pe filo-

soful rus să revină cu aproape fiecare carte nouă, la vechi sa problemă a *sensului istoriei*. În toate textele reținute de filosof pentru corpusul amintit mai sus, Berdiaev revine la problema raportului dintre eschatologie și istorie. Or, în intervalul dintre apariția cărții *Sensul istoriei* și lucrările anilor patruzeci a mai avut loc un război mondial și a fost Hiroshima. Berdiaev remarcă acum, în anii patruzeci, faptul că „problema stării spirituale a oamenilor devine o chestiune de viață și de moarte; la un statut spiritual inferior, oamenii care și-ar însuși mijloacele de distrugere ar putea arunca în aer întreaga lume. Armele elementare – spune Berdiaev – nu ofereau altădată o asemenea posibilitate” (*Metafizica*, p. 252). Filosoful explică ascensiunea violenței, a răului, ca nedatorându-se oamenilor ca indivizi, ci mentalității acestora: „e vorba mai ales de ideile rele de care sunt obsedați, de prejudecățile sociale, de credințele tulburi preluate din mediul din care au ieșit”. Sunt oameni – continuă Berdiaev – „care prin natura lor și în mod individual nu pot fi cruzi, dar starea tradițională a conștiinței lor le prescrie să fie implacabili, cruzi, violenți” (*idem*, 253). Nu altceva pare să presupună astăzi și fenomenul pe care istoricii îl numesc „cotitura metodologică”, adică reantropologizarea studiului istoric, interesul pentru mentalități, de unde și avântul fără precedent al studiilor hermeneutice.

Revenind la Berdiaev, acesta pare să fi presimțit și ascendența pe care o au în epoca noastră „drepturile omului”, dar n-ar fi fost de acord cu modul în care acestea sunt formulate, necum cu modalitățile de respectare a lor. Pentru Berdiaev, omul nu este individ, nu e doar *parte* a națiunii, statului, întreprinderii, familiei etc. El este în primul rând *persoana* ce nu poate fi tratată nici ca un „lucru” și nici drept „mijloc” pentru niște „ființe” supraindividuale (stat, națiune, instituții etc.), ci acestea din urmă au datoria de a-i asigura libertatea de manifestare. Dar pentru ca libertatea persoanei, a spiritului să se poată afirma trebuie, credea Berdiaev, să fie asigurate condițiile elementare și decente de subzistență. În aceste cărți Berdiaev revine și asupra importanței *tradiției*, a celei „autentice”, care trebuie „reînsuflețită” deoarece „prin ea este menținută legătura cu ceea ce este etern în trecut; dar tradițiile rele trebuie surmontate, cele ale clanului și nu ale comunității, cele ale inerției și obiectivării și nu ale spiritualității” (*idem*, p. 256). Filosoful insistă pe elementele considerate de comentatori drept uto-

pice". Vorbind de noul eon¹, Berdiaev scrie: "...e vorba aici de un nou eon, de epoca Spiritului, a lui Paraclet și toate categoriile noastre nu-i sunt aplicabile; împărăția lui Dumnezeu nu poate fi gândită nici drept ordine, nici drept dezordine, nici ca necesitate, nici ca arbitrar, ca trebuie să fie și pe pământ, deși în același timp va fi o împărăție a cerurilor" (*idem*, 280). Eschatologia e reconfirmată în termenii creației mistico-religioase: „Misterul prim este și cel al nașterii lui Dumnezeu în om (care include lumea în sine), și cel al nașterii omului în Dumnezeu. Aceasta vrea să spună, în limbajul nostru imperfect, că Dumnezeu are nevoie de un act creator corespunzător din partea omului”, și toate acestea deoarece „Eonul sfârșitului este revelația Spiritului” (*idem*, 283-284). Dorințele nu sunt însă niciodată luate de filosof drept realități posibile, sigure (alt paradox!). Epoca în care și-a întrerupt Berdiaev opera filosofică nu era nici pe departe propice unor utopii. Pentru Berdiaev, omenirea se găsește în fața alternativei, ori „trecerea spre umano-divin, ori spre bestialo-divin”. *Bestia* de care vorbește acum Berdiaev este „imaginea Cezărului, a statului, a dominației, a aservirii omului de către om, ceea ce relevă întotdeauna puterea Fiarei (...) această Fiară este nu o ființă individuală, ci una colectivă” (*Autobiografia*, p. 382). Și gulagurile i-au confirmat profeția. Și nu numai ele...

Cu patosul care îl caracterizează și pentru care nu o dată a fost numit „romantic” (filosoful însușindu-și și acest „reproș”), Berdiaev ne spune în ajunul „postistoriei”² că istoria ca obiectivare are un sfârșit și că acesta este sensul, doar că acest sens nu poate fi decât o „operă comună” a unor personalități ce acționează în relații „sobornicești”: interpersonale, comunitare.

Ilie Gyurcsik

1. Despre originile și sensurile termenului *eon* (gr. aion= timpul), vezi, Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică („Biblioteca enciclopedică de filosofie”), București, 1995, pp. 36-37.

2. Cu privire la „postistorie”, vezi excelentul număr al revistei *Xenopoliana*, II, 1994, 1-4. Iași (apărut în 1995).

Berdiaev spune că Istoria nu are nici un sens prin ea însăși, că ea este, în fond, doar o serie de eșecuri și dezastre. Or, toate acestea sînt destinate să dovedească tocmai faptul, că omul nu trebuie să caute sensul vieții în Istorie, în timp, ci în Eternitate. Sfîrșitul istoriei nu este imanent, ci transcendent. Astfel, pentru Berdiaev, toate calamitățile pe care le denunță Ivan Karamazov reprezintă, în chip paradoxal, un motiv de optimism, ele constituind dovada neputinței oricărei soluții teresire. Or, este foarte dificil să nu disperi, dacă excluzi din acest existențialism credința în Dumnezeu, căci am rămîne atunci abandonafi într-o lume lipsită de sens, care s-ar sfîrși într-o moarte definitivă (...) Dostoievski se salvează de disperarea totală, cum se salvează și Kierkegaard, pentru că în final crede în Dumnezeu. Se mai salvează și cei ca Nietzsche, Rimbaud și alții alei înverșunafi, care văd în Dumnezeu un dușman, căci pentru a exista ca dușman, Dumnezeu trebuie în primul rînd să existe. Dar, pentru un existențialist alei ca Sartre, se pare că nu există altă cale decît disperarea pură.

Ernesto Sábato – *între scris și sînge*
(conversații cu Carlos Catania)

CAPITOLUL I

Despre esența „istoricului”. Semnificația tradiției

Catastrofele și crizele istorice, care cunosc o deosebită acutizare în anumite momente ale istoriei universale, au favorizat întotdeauna meditația în domeniul filosofiei istoriei, încercările de a interpreta procesul istoric, de a structura noi și noi filosofii ale istoriei. Așa s-a întâmplat mereu în trecut. O primă și remarcabilă filosofie a istoriei, care a fost alcătuită în perioada creștină a istoriei, datorăm Sfântului Augustin, ce a determinat în mare măsură viitoarele teorii ale filosofiei istoriei, a coincis cu unul din momentele catastrofice ale istoriei universale: dezagregarea lumii antice și căderea Romei. Acea originală filosofie a istoriei, care a existat în era precreștină, prima filosofie a istoriei pe care o cunoaște omenirea, cartea proorocului Daniel, este și ea legată de evenimentele catastrofale excepționale din viața poporului evreu. După marea Revoluție franceză și după războaiele napoleoniene, gândirea umană a recurs la noi teorii în domeniul filosofiei istoriei, la noi încercări de a înțelege și interpreta, într-un fel sau altul, procesul istoric. Filosofia istoriei joacă un rol important în concepțiile lui Joseph de Maistre și Bonald. Cred că nu poate exista nici o îndoială asupra faptului că nu numai Rusia, ci întreaga Europă și întreaga lume intră într-o perioadă catastrofică a dezvoltării lor. Trăim în timpul unei crize istorice grandioase. A început o nouă epocă istorică. Ritmul evoluției istorice se modifică substanțial. Nu e același de dinainte de războiul mondial și de revoluțiile care i-au urmat în Rusia și Europa. Este esențial un altul. Iar acest ritm nu poate fi numit altfel decât catastrofic. S-au deschis cratere vulcanice în substratul istoric. Avem impresia că totul începe

să se agite deosebit de intens, e o mișcare aprigă a „istoricului”. Cred că acest sentiment acut este deosebit de important pentru ca gândirea și conștiința umană să procedeze la reexaminarea problemelor fundamentale ale filosofiei istoriei, să încerce a structura altfel filosofia istoriei. Intrăm într-o epocă în care conștiința umană se va preocupa de aceste probleme mai mult decât a făcut-o pînă acum. Tocmai asupra acestora avem de gînd să ne concentrăm atenția. Însă înainte de a trece propriu-zis la problemele fundamentale ale filosofiei istoriei sau, mai bine zis, ale metafizicii istoriei, trebuie să facem o introducere consacrată analizei esenței „istoricului”.

Ce înseamnă „istoric”? Pentru înțelegerea „istoricului”, pentru ca gândirea să fie îndreptată și spre perceperea „istoricului” și spre interpretarea acestuia, este necesar să aibă loc o anumită scindare. În perioadele, cînd spiritul uman dăinuiește integral și organic într-o epocă pe deplin cristalizată, pe deplin limpezită, pe deplin sedimentată, nu apar – cu acuitatea necesară – probleme de filosofie, probleme privitoare la mișcarea istorică și la sensul istoriei. Situarea într-o epocă istorică unitară, nu e prielnică pentru cunoașterea istorică, pentru edificarea filosofiei istoriei. Trebuie să se petreacă o scindare, o dedublare în viața istorică și în conștiința umană, ca să apară posibilitatea opunerii obiectului și subiectului istoric. Trebuie să apară reflecția ca să înceapă cunoașterea istorică și să se ajungă la posibilitatea structurării unei filosofii a istoriei. De aceea cred că atitudinea față de „istoric” se poate reprezenta ca o schemă cu trei perioade ale atitudinii față de „istoric”. Voi determina cum se raportează fiecare dintre acestea la cunoașterea istorică. Prima perioadă este a situației nemijlocite, integrale, organice într-un regim istoric oarecare. Firește, această perioadă este foarte interesantă pentru cunoașterea istorică, însă nu acum ia naștere cunoașterea istorică. În această perioadă, gîndirea este statică și de aceea dinamica obiectului cunoașterii istorice este percepută foarte greu de mintea umană. În chip fatal, a doua perioadă este întotdeauna una a scindării, a dedublării, cînd bazele istorice bine fundamentate încep să-și surpe temeliele și ia naștere o mișcare istorică, încep catastrofele și cataclisme istorice, care pot fi de

tempouri variate, însă încetează armonia organică și ritmul vieții în integritatea ei. Iată cînd începe această dedublare și sciziune: subiectul cunoscător nu se mai simte situat direct și integral în chiar obiectul istoric, ia naștere reflecția cunoașterii istorice. Această a doua perioadă este importantă pentru știința istorică, însă nu favorizează o configurare autentică a filosofiei istoriei, o interpretare corectă a procesului istoric. Acum are loc o ruptură între subiect și obiect, o scoatere a subiectului care reflectează din acea viață în care el s-a aflat nemijlocit. Are loc o separare de însăși această viață lăuntrică, de însăși ceea ce este „istoric”. Se manifestă o contradicție între factorul „istoric” și cel cunoscător care îndepărtează de el esența lăuntrică a „istoricului”. În această perioadă apare știința istorică, tot acum poate apare chiar istorismul, în sensul unui punct de vedere comun asupra culturii. Însă – și este unul din paradoxurile acestui domeniu la care ne vom întoarce nu o dată – între „istoric” și „istorism” nu există o identificare, ci o deosebire imensă, chiar o opoziție. Istorismul, propriu științei istorice, este în mod curent departe de taina „istoricului”, nu duce la ea. Istorismul și-a tăiat toate căile de comunicare cu această taină. El nu cunoaște, nu înțelege, mai mult chiar, neagă „istoricul”. Ca să se inițieze în misterul interior al „istoricului”, în care omul se află nemijlocit într-o epocă organică și unitară din viața umană, pe care, locuind-o, nu o cunoaște, la care nu reflectează ca să conștientizeze „istoricul” – pentru această inițiere deci, trebuie să treacă prin faza în care subiectul cunoscător se opune obiectului de cunoaștere, trebuie – trecînd prin misterul dedublării – să se inițieze într-un mod nou în misterul „istoricului”. Trebuie să se întoarcă la tainele vieții istorice, la sensul ei interior, la sufletul lăuntric al istoriei, ca, astfel, s-o interpreteze și să clădească o autentică filosofie a istoriei. Aceasta este a treia perioadă, a treia epocă, epoca întoarcerii la „istoric”. Deci, cînd spun că momentele catastrofice ale istoriei sînt deosebit de propice pentru edificarea unei filosofii a istoriei, mă refer la catastrofe ale spiritului uman, cînd acesta, trecînd prin prăbușirea unei orînduiri istorice, suportînd momentul dedublării și scindării, poate confrunta și opune cele două momente: momentul aflării

nemișlocite în istoric și momentul desprinderii de istoric, ca să se treacă la o a treia stare a spiritului. Această stare conferă o deosebită acuitate conștiinței, o capacitate deosebită de reflecție și, astfel, apare orientarea specială spiritului uman către tainele „istoricului”. Este starea deosebit de favorabilă pentru punerea problemelor de filosofie a istoriei. Ca să fim mai clari: afirmînd că a doua perioadă este de dedublare, de reflecție, în care apare cunoașterea istorică și începe să se prefigureze filosofia istoriei, și că această perioadă este în chip fatal insuficient de profundă, că nu pătrunde destul în tainele istoriei, trebuie să ne oprim la caracteristicile a ceea ce se numește „iluminismul” culturii umane.

Cînd vorbim despre epoca „iluminismului”, nu ne referim numai la iluminismul secolului XVIII, perioada clasică a „iluminismului” în istoria nouă. Credem că printr-o perioadă „iluministă” trec culturile tuturor timpurilor și popoarelor. În dezvoltarea culturii tuturor popoarelor există o anumită ciclicitate. Această asemănare a proceselor culturale vădește caracterul organic în dezvoltarea culturilor. Cultura greacă, una dintre cele mai mari pe care le-a cunoscut omenirea, a avut epoca sa de „iluminism”, asemănătoare lăuntric cu acea epocă pe care omenirea a parcurs-o în secolul XVIII. Perioada sofistilor înseamnă, în felul ei, o înflorire a culturii grecești, cu aceleași particularități care sînt caracteristice și pentru epoca „iluminismului” din secolul XVIII, deși au existat și trăsături specific eline. În esența lui, „iluminismul” culturii grecești a distrus sacrul în istorie, organic-tradiționalul, tradițiile istorice, la fel cum a făcut epoca iluminismului secolului XVIII, cum o face orice epocă „iluministă”. „Iluminismul” este acea epocă din viața fiecărui popor cînd rațiunea umană organică și megalomană se consideră mai presus de tainele existenței, de tainele vieții, de acele taine divine ale vieții din care porcede, ca din izvoare, întreaga cultură umană și viața tuturor popoarelor pămîntului. Și iată că în epoca „iluminismului” începe punerea rațiunii umane în afara și deasupra acestor taine nemîșlocite ale vieții. Pentru aceste epoci este caracteristică încercarea de a face din mărunta rațiune umană un judecător al tainelor universului și al

tainelor istoriei omenеști. Firește că, astfel, omul cade din existența nemijlocită în „istoric”. Epoca „iluminismului” neagă taina „istoricului” ca realitate specifică, îl corupe, acționează asupra lui astfel încît acesta încetează a mai fi aceea realitate primară integrală care îl face „istoric”. Epoca „iluminismului” separă spiritul uman și rațiunea umană de „istoric”. De aceea, epoca „iluminismului” din secolul XVIII a fost profund antiistorică. Deși în secolul XVIII a luat naștere termenul de „filosofie a istoriei”, care a fost folosit pentru prima dată de Voltaire, și a apărut o serie întreagă de opere istorice, antiistorismul secolului XVIII este notoriu și n-avem motive să ne oprim în mod deosebit asupra lui. A devenit un adevăr general recunoscut în filosofia istorică faptul că abia mișcarea romantică, reacția romantică îndreptată împotriva iluminismului din secolul XVIII și începutul secolului XIX, ne-au pus în contact pentru prima dată cu taina „istoricului” și au făcut posibilă cu adevărat cunoașterea mișcării istorice. Tocmai această reacție ne-a întors spiritul la ceea ce epoca iluministă a prigonit și nimicit ca fiind mituri și tradiții ale antichității istorice. Mișcarea romantică a făcut încercări de a le cunoaște și interpreta, însă în felul ei. Rațiunea „iluministă” [rațiunea epocii iluminismului secolelor XVIII și XIX, este limitată la sine și se afirmă doar pe sine]. Nu este aceea rațiune aflată în contact lăuntric cu rațiunea istoriei universale, cu rațiunea istoriei înseși, pentru că, într-adevăr, există o rațiune a istoriei față de care rațiunea iluministă se delimitează și se erijează în judecător. Rațiunea „iluministă” pretinde să fie judecătorul rațiunii organice a istoriei. Însă, cu adevărat, rațiunea superioară nu trebuie să includă în sine numai volumul cunoaștinței de sine și al rațiunii umane care e specific unei anumite epoci organice, să spunem secolelor XVIII și XIX, cu neajunsurile și defectele ei. Rațiunea trebuie să fie inițiată și în înțelepciunea primitivă a omului, în acele simțăminte prime ale existenței și ale vieții care încolțesc în zorii istoriei umane și chiar ai vieții preistorice, în aceea înțelegere animistă a lumii care e proprie tuturor popoarelor în stadiul inițial al existenței lor. Această înțelepciune, specifică primelor epoci, trece apoi prin misterioasele genuri lăuntrice ale vieții întregii

istoriei a spiritului uman, prin creștinismul timpuriu și prin Evul Mediu, pînă în zilele noastre. Numai o astfel de rațiune înțelege lumina dinăuntru, care e inerentă fiecăreia din aceste epoci. Numai o astfel de rațiune va fi veritabilă, iluministă și iluminată. Însă rațiunea „iluminismului”, care și-a sărbătorit victoriile sale clasice în veacul XVIII, cunoaște foarte puțin, este inițiată în prea puține aspecte, nu înțelege mai nimic, e izolată interior de majoritatea tainelor vieții istorice. Orbirea rațiunii „iluministe” este pedeapsa interioară pentru autoafirmarea și pentru mulțumirea de sine prin care această rațiune și-a subordonat nu numai tot ce e omenesc, dar și supraomenesc.

O dată cu triumful rațiunii „iluministe”, a luat naștere și acea știință care a realizat opoziția dintre subiectul ce cunoaște și obiectul de cunoaștere al istoriei și, în această direcție, a înfăptuit destule. Știința a reușit să fracționeze, să asambleze, să acumuleze, parțial să identifice. Însă toate acestea au fost însoțite de o neputință profundă în ce privește identificarea esentei „istoricului”. Permanent se petrece acel proces prin care ceea ce este cunoscut se îndepărtează, se pierde din vedere, încetează să mai existe în realitatea sa inițială în care poate fi numit „istoric” și poate să dezvăluie taina istoriei. Acest proces iese la iveală deosebit de clar în domeniul criticii istorice. De-abia în secolul XIX a devenit posibilă adevărata știință istorică, pentru că în secolul XVIII se considera, de pildă, că religia a fost născocită de sacerdoți ca să înșele poporul. În secolul XIX, acest lucru nu mai este posibil. Însă procesul se poate observa cu claritate în lucrările privind tradiția sacră în domeniul istoriei religiei. Acesta este un domeniu nou, interzis înainte. Este interesant de examinat: ce proces se petrece în această abordare critică? În lumea creștină, totul se întemeiază pe tradiția sacră, pe continuitatea sacră a acestei tradiții. Critica istorică a început s-o năruiască odată cu epoca Reformei. Pentru prima oară, Reforma a început să pună la îndoială tradiția sacră. Ea a încetat s-o mai ia în considerare și, în virtutea caracterului ei echivoc, propriu oricărei reforme, a abordat numai Sfînta Scriptură. După aceea procesul de distrugere a tradiției sacre a mers tot mai departe și a sîrșit prin a duce chiar la distrugerea Sfînteii Scripturi. Cu

adevărat, Sfînta Scriptură nu-i nimic altceva decît o parte inseparabilă a tradiţiei sacre. De aceea, o dată ce este refuzată tradiţia sacră, inevitabil trebuie să fie refuzată şi Sfînta Scriptură. Dau acest exemplu ca să arăt cum această critică istorică a devenit cu totul neputincioasă în a explica taina revelaţiei religioase. Critică s-a învîrtit în jurul acestei taine, însă nu a putut să cunoască nicidecum însăşi taina apariţiei creştinismului. Întreaga uriaşă literatură critică germană din acest domeniu, care are merite neîndoielnice în elaborarea a tot felul de materiale, îşi recunoaşte imposibilitatea de a înţelege această taină. Totul scapă, iese din cîmpul vizual. O taină fundamentală, care a fost dată o dată cu tradiţia, în contopirea subiectului cu obiectul, dispare şi rămîne doar materialul mort al istoriei. Cred că procesul care se petrece în domeniul criticii istoriei religiei, se petrece şi în domeniul istoriei în general. Pentru că, într-adevăr, nu există numai o tradiţie sacră a istoriei religiei, ci există şi o tradiţie sacră a istoriei, o tradiţie sacră a culturii, tradiţii lăuntrice sacre. Şi numai atunci cînd subiectul care cunoaşte nu se rupe de această viaţă interioară, se poate împărtăşi din fiinţa ei lăuntrică. Atunci cînd se rupe, el trebuie să străbată pînă la capăt calea negării de sine. Rămîn doar crîmpeie de istorie, un fel de demascare la nesfîrşit a lucrurilor sacre ale istoriei.

Cred că un mare merit al unuia din cele mai interesante direcţii în domeniul filosofiei istoriei, care poartă numele de materialism economic şi este fondată de Marx, constă tocmai în faptul că a împins pînă la ultima concluzie, pînă la ultimul rezultat, acel proces care demască lucrurile sacre ale istoriei şi tradiţiile istorice, proces care în ştiinţa istorică începe din epoca iluminismului, fără să fie dus însă pînă la capăt. Cunosco o singură direcţie în acest domeniu care descompune şi mortifică fără compromisuri, în mod consecvent şi pînă la capăt, toate tradiţiile sfînte istorice. Aceasta este direcţia înţelegerii marxiste a istoriei. Suspectarea tainei lăuntrice a „istoricului”, care a început în epoca iluminismului (în zona religiosului apăruse încă din timpul Reformei), care a evoluat în secolul XIX şi a devenit un bun al întregii ştiinţe istorice, s-a oprit la jumătatea drumului. Toate

direcțiile ideologice (în sensul larg al cuvîntului) pe care le-a adoptat știința istorică nu dau total în vileag și nu distrug tradiția istorică. Unele urme rămîn. Doar materialismul economic, suspectînd cinic orice tradiție, orice continuitate sacră a istoriei,⁷ merge pînă la capăt și săvîrșește actul de rebeliune revoluționară, de răzvrătire revoluționară împotriva „istoricului”, împingîndu-l pînă la ultimele limite și deducții. În concepția materialismului economic, procesul istoric este cu totul lipsit de suflet. Nu există în nimic suflet, taină lăuntrică, viață interioară în mister. Suspectarea tradițiilor sacre duce la concluzia că unica realitate autentică a procesului istoric este procesul producției economice materiale, iar formele economice care iau naștere din acest proces sînt singurele ontologice, autentice, primare și reale. Restul este secundar, un simplu reflex, o suprastructură. Toată viața religioasă, toată cultura spirituală, toată cultura umană, toată arta, toată viața omenească sînt doar ogîndire, reflex, nu realitate autentică.

Are loc un proces definitiv de secătuire sufletească a istoriei, de mortificare a tainelor ei lăuntrice prin dezvăluirea principalei ei taine, care, după părerea materialismului istoric, este taina producției, creșterea forțelor de producție ale omenirii. În acest fel se duce la bun sfîrșit acțiunea critică demolatoare, acțiune începută în epoca „iluminismului”, căci materialismul economic al lui Marx depășește „iluminismul” în forma sa raționalistă, așa cum s-a dezvoltat el în secolul XVIII, și fundamentează un evoluționism istoric original, dezvăluind totodată ultimele progrese ale căii „iluministe”. Pe această cale nu se poate merge mai departe. Materialismul economic dezvăluie în mod evident imposibilitatea ca pe această cale să se atingă taina destinului lăuntric al popoarelor, viața spirituală a popoarelor, destinul omenirii. Acest destin este negat pur și simplu ca problemă, este considerat o problemă iluzorie, generată doar de anumite condiții economice. Însă în materialismul economic se deconspiră o contradicție fundamentală, pe care materialismul economic n-o poate sesiza, pentru că nu se poate ridica deasupra acesteia; ea este însă evidentă pentru cel care supune această concepție judecății filosofului.

De fapt, dacă materialismul economic consideră că întreaga conștiință umană este doar o suprastructură situată deasupra relațiilor economice, de unde apare însăși rațiunea corifeilor materialismului economic, rațiunea lui Marx și Engels, care se înalță deasupra acestei reflectări pasive a relațiilor economice? Creînd concepția materialismului economic, Marx pretinde că posedă un bagaj de rațiune, care se ridică deasupra stării de reflex pasiv al relațiilor economice. Dar, dacă materialismul economic, ca doctrină ideologică, este doar o reflectare a unor relații de producție, să spunem a acelor relații care s-au creat în secolul XIX pe fondul luptei între proletariet și burghezie, este de neînțeles în ce fel corifeii acestei concepții pot pretinde la un adevăr mai mare față de toți ceilalți, ale căror teorii n-ar fi decît o autoamăgire generată de acest reflex. Căci avem de-a face cu una din iluziile generate de aceeași realitate economică. De aceea, în marxism s-a ajuns pînă la capăt cu pretențiile și megalomania rațiunii „iluministe”. Marxismul crede că este înzestrat cu acea rațiune iluminată și iluminatoare, care se ridică deasupra destinelor universal-istorice ale umanității, deasupra întregii vieți spirituale, deasupra tuturor ideologiilor umane, crede că vede toate rătăcirile și iluziile omenirii, care reprezintă aceeași reflectare a procesului istoric ca marxismul însuși. Această năzuință de a îmbina pretențiile rațiunii iluministe cu pretențiile mesianice amintește de mesianismul vechiului Israel, pentru că este o pretenție a unei unice conștiințe ce poartă lumina, luminează care nu pretinde a fi una dintre ideologii, ci ideologia unică și definitivă, lumina definitivă care dezvăluie taina procesului istoric. Însă el nu dezvăluie taina procesului istoric, ci absența acestei taine, dezvăluie înfricoșatul hău larg căscat al destinelor istorice ale umanității, pustiul sinistru al istoriei umane, dezvăluie inexistența spiritului uman, inexistența vieții spirituale a umanității, a religiei, a filosofiei, a oricărei creații umane, a științelor, a artelor ș.a.m.d. Marxismul afirmă că toate acestea sînt neant. În aceasta constă forța specifică și tăria marxismului. Consider că meritul negativ al unei asemenea concepții este foarte mare, fiindcă stîrpește direcțiile echivoce, semiideologice, formate în secolele XIX și XX, și ne pune în fața unei

dileme : ori ne împărtaşim din această taină a neființei și ne afundăm în bezna neantului, ori ne întoarcem la taina lăuntrică a destinului uman și ne unim din nou cu tradițiile sacre lăuntrice, trecînd prin văpaja marilor încercări și a marilor ispite, traversînd toate stadiile acestei epoci negative, critice și distructive.

[Cunoașterea istorică și filosofia istoriei trebuie să aibă propria gnoșeologie și propria ei teorie a cunoașterii, ca orice domeniu al cunoașterii umane. Ceea ce am spus pînă acum se poate raporta tocmai la acest domeniu. La urma urmelor, toate acestea ne conduc spre un singur scop – a identifica esența „istoricului” ca realitate deosebită, existentă în ierarhia realităților care constituie existența. Este identificarea unui obiect absolut special, absolut specific, care nu poate fi descompus în alte obiecte, materiale sau spirituale. Desigur, nu se poate analiza „istoricul” ca o realitate de natură materială, fiziologică, geografică sau de alt tip. La fel, este lipsit de noimă să descompunem realitatea istorică în cine știe ce realități psihice. „Historicul” are un atribute specific, este o realitate de un gen aparte, o treaptă deosebită a existenței, o realitate de un tip special. Recunoașterea tradiției istoriei, a legendelor, a continuității istorice are o însemnătate deosebită pentru identificarea „istoricului”. În afara categoriei de tradiție istorică este imposibilă gîndirea istorică. Recunoașterea tradiției este ceva aprioric, o categorie absolută pentru orice cunoaștere istorică. În afara acesteia nu sînt decît cîrpele ne semnificative. Procesul pe care materialismul istoric îl efectuează asupra istoriei duce inevitabil la pulverizarea realității istorice, la transformarea acesteia în nisip mișcător. Realitatea istorică este mai presus de orice realitate concretă, nu abstractă. În afara de cea istorică, altă realitate concretă nu există și nu poate exista. Tocmai „istoricul” este forma unită a existenței. Căci în sensul strict al cuvîntului, concret, înseamnă unit, spre deosebire de abstract, care este scizionat, fracționat, divizat. În istorie, nu există nimic abstract, abstras de realitate. Tot ce este abstract este opus, în esență, istoricului. Sociologia se raportează la abstract, iar istoria numai la concret. Sociologia operează

fiind categorii abstracte. Grupul social ca structură gândită, în realitate nu există. „Istoricul” este o noțiune de cu totul altă natură. „Istoricul” nu este numai concret, ci și individual, în timp ce sociologicul nu este numai abstract, ci și general. Sociologia nu operează cu nici un fel de noțiuni individuale, însă istoria operează numai cu acestea. Tot ce este autentic istoric are un caracter individual și concret. Într-o anumite zi, pe acest pământ a pășit Ioan Fără de Țară, spune Carlyle, cel mai concret și mai individualizant dintre istorici – iată în ce constă istoria. Există chiar și încercarea de a structura filosofia istoriei pe fondul principiilor filosofiei kantiene, tentativa lui Rickert, din școala lui Windelband, care se bazează pe următoarea idee: cunoașterea istorică se deosebește de cea a științelor naturale tocmai prin faptul că ea elaborează întotdeauna noțiuni despre individual, în timp ce științele naturale elaborează noțiuni despre general. Felul în care pune Rickert problema este destul de unilateral, dar, în orice caz, el a pus o problemă interesantă: în „istoric” avem de-a face cu individualul și concretul. Însă problema este pusă fals, în sensul că generalul însuși poate fi individual. Să luăm, de pildă, noțiunea de „națiune istorică”. Este o noțiune generală, dar cu toate acestea, națiunea istorică concretă este o noțiune absolut individuală. Disputa de secole a nominaliștilor și realiștilor dezvăluie o insuficientă pătrundere în taina individualului. Platon nu avea încă deschiderea individualului. Cunoașterea existenței ca gradatie a individualităților nu înseamnă nominalism, căci „generalul” poate fi recunoscut prin individualitate. Este foarte important de stabilit pe mai departe opoziția între istoric și sociologic. Prelegerile mele nu vor fi dedicate problemelor sociologiei, ci problemelor filosofiei istoriei, cunoașterii destinului istoric. De aceea îmi intitulez prelegerile *Destinul omului*: aceasta este sarcina concretă a filosofiei istoriei. Filosofia istoriei / cunoașterea istorică este una din căile de cunoaștere a realității spirituale. / Ea este știința despre spirit, care ne inițiază în tainele vieții spirituale. Ea se raportează la realitatea spirituală concretă, care este cu mult mai bogată și mai complexă decât cea pe care o desco-

Filosofia istoriei îl abordează pe om în plenitudinea concretă a esenței sale spirituale, în vreme ce psihologia, fiziologia și alte domenii ale cunoașterii, care se raportează și ele la om, nu-l abordează concret, ci doar din laturi izolate. Filosofia istoriei îl abordează pe om în ansamblul acțiunii tuturor forțelor universale, altfel spus, în cea mai mare plenitudine și concretețe. În comparație cu această concretețe, toate celelalte moduri de abordare a omului sînt abstracte. Destinul uman se înțelege numai în această cunoaștere concretă a filosofiei istoriei. În alte discipline științifice destinul uman nu se examinează, întrucît aceasta înseamnă ansamblul acțiunilor tuturor forțelor universale. Iar acest ansamblu al forțelor universale dă naștere unei realități de ordin superior pe care o numim realitate istorică. Aceasta este o realitate spirituală deosebită și superioară. Deși în istorie acționează și forțele materiale, și factorii economici, avînd un rol important (așa încît în materialismul istoric, pe care eu îl neg din punct de vedere spiritual, nu se poate să nu recunoaștem un adevăr parțial), factorul material, care acționează în realitatea istorică, are un fond spiritual profund. În ultimă instanță, el este o formă spirituală. Forța materială istorică este o parte a realității spirituale istorice. Întreaga viață economică a umanității are o bază spirituală, un fundament spiritual. Voi reveni asupra acestei teme cînd voi vorbi despre diversele probleme ale filosofiei istoriei.

Omul este în cel mai înalt grad o ființă istorică. El se află în istoric, iar istoricul se află în om. Între om și „istoric” există o contopire atît de profundă și trainică în primordialitatea ei, o reciprocitate atît de concretă, încît separarea lor este imposibilă. Omul nu poate fi scos din istorie, nu poate fi luat abstract și nu se poate separa istoria din om, nu se poate ca istoria să fie examinată în afara omului și ne-uman. Și nu se poate examina omul în afara profundeii realități spirituale a istoriei. Cred că „istoricul” nu se poate examina, cum încearcă în majoritatea cazurilor să facă diversele direcții ale filosofiei istoriei, numai ca fenomen, numai ca fapt exterior lumii receptate, dat experienței noastre, contrapunîndu-l în sensul în care îl contrapune Kant, realității nenumale, esenței

înseși a existenței, enigmaticei realități lăuntrice. Cred că istoria și istoricul nu înseamnă numai fenomen. Cred, și aceasta este premisa cea mai radicală a filosofiei istoriei, că „istoricul” este numen. În „istoric” se deschide în sens autentic esența existenței, esența spirituală lăuntrică a lumii, nu numai un fenomen exterior, ci esența spirituală lăuntrică a omului. „Istoricul” este profund ontologic în esența sa, nu fenomenal. El se infiltrează în fundamentul prim, cel mai profund al existenței, în care ne inițiază și pe care îl face comprehensibil. „Istoricul” este o anume revelație despre esența cea mai profundă a realității universale, despre destinul universal și despre destinul uman ca punct central al destinului universal. „Istoricul” este o revelație despre realitatea numenală. Aproximarea de „istoricul” numenal este posibilă printr-o profundă legătură concretă între om și istorie, între destinul omului și metafizica forțelor istorice. Ca să pot pătrunde în taina „istoricului”, trebuie mai întâi să concep istoricul și istoria ca fiind ceva profund al meu, ca istorie profund *a mea*, ca destin profund *al meu*. Trebuie să mă pun pe mine în destinul istoric și destinul istoric în propria mea profunzime umană. Profunzimii spiritului uman i se dezvăluie prezența unui anume destin istoric. Toate epocile istorice, începând cu cele primitive și terminând cu însăși culmea istoriei, cu epoca actuală, reprezintă destinul meu istoric, totul este al meu. Trebuie să se meargă pe calea direct opusă acelei căi pe care merge abordarea critică distructivă față de procesul istoric, abordare care desparte omul, spiritul uman și istoria și le face incomprehensibile, ostile, străine unul față de celălalt. Trebuie să se meargă pe calea inversă, trebuie să se înțeleagă întregul proces istoric nu ca fiind străin de mine, împotriva căruia mă revolt, care îmi este impus, care mă subjugă și mă apasă, împotriva căruia mă răzvrătesc în activitatea și în conștiința mea. Astfel poți merge doar spre un pustiu fără de capăt, care se deschide în istorie și în om. Calea inversă, pe care trebuie mers și pe care se poate construi autentică filosofie a istoriei, este calea identificării profunde între destinul meu istoric și destinul umanității atât de profund înrudit cu al meu. În destinul umanității trebuie să recunosc destinul meu propriu, iar în destinul meu

trebuie să recunosc destinul istoric. Numai pe această cale mă pot împărtăși din taina lăuntrică a „istoricului”, pot descoperi marile destine spirituale ale umanității. Numai pe această cale pot dezvălui în sine nu pustietatea izolării mele în opoziția mea față de întreaga bogăție a vieții istorice universale, ci pot recunoaște toate bogățiile și valorile din mine însumi. Astfel pot unii destinul meu lăuntric individual cu destinul istoric universal. De aceea calea adevărată a filosofiei istoriei este calea stabilirii identității dintre om și istorie, dintre destinul omului și metafizica istoriei. De aceea mi-am intitulat prelegerile: destinul omului (metafizica istoriei).

Ca mare realitate spirituală, istoria nu este un dat empiric, un material lăptic nud. În acest mod nu există istorie și nu poate fi recunoscută. Prin memoria istorică se recunoaște istoria ca activism spiritual, ca raport spiritual bine determinat cu „istoricul” în cunoașterea istorică, ce se dovedește interiorizată, transformată și spiritualizată. Doar în procesul de transformare și spiritualizare din memoria istorică se lămurește legătura interioară, sufletul istoriei. Faptul este valabil și pentru recunoașterea sufletului istoriei, după cum este valabil pentru recunoașterea sufletului uman, fiindcă persoana, nelegată prin memorie în ceva unic, nu dă posibilitatea de recunoaștere a sufletului uman ca realitate anume. Ca mijloc de recunoaștere a „istoricului”, memoria istorică este însă indisolubil legată de tradiția istorică în afara căreia nu există nici memoria istorică. Folosirea abstractă a documentelor istorice nu dă niciodată posibilitatea să se recunoască „istoricul”, nu inițiază în „istorie”. În afară de studiul asupra monumentelor istorice, studiu, firește, foarte important și necesar, mai este nevoie și de moștenirea tradiției istorice, de care este legată memoria istorică. Numai în acest caz se încheagă o semnificație de adâncime, care leagă destinul spiritual al omului și destinul spiritual al istoriei. Nu veți înțelege nici una dintre marile epoci istorice, fie aceasta epoca Renașterii, epoca dezvoltării culturii Evului Mediu, nașterea creștinismului timpuriu sau perioada de înflorire a culturii eline, nu veți înțelege nici una dintre aceste mari epoci decât pe calea memoriei istorice, în revelațiile căreia vă veți recunoaște

propriul trecut spiritual, propria cultură spirituală, propria patrie. Trebuie să vă transferați propriul destin spiritual în toate marile epoci ca să le puteți înțelege. Atunci când le veți aborda numai din afară, launtric vor fi moarte pentru dv. Însă această memorie istorică, silindu-ne să ne împărtășim launtric din „istoric”, este inseparabilă de tradiția istorică. Tradiția istorică este tocmai aceea memorie istorică launtrică, transferată în destinul istoric. Filosofia istoriei este o spiritualizare și o convertire a procesului istoric. Într-un anume sens, memoria istorică anunță lupta crâncenă a eternității cu timpul, iar filosofia istorică face întotdeauna dovada mărețelor victorii ale eternității asupra timpului și pieritorului. Ea afirmă victoria nepieritorului; ea este monumentul victoriei spiritului nepieritorului asupra spiritului pieritorului. Cunoașterea istorică și filosofia sînt direcționate spre esență, nu spre empiric. Ele au ca obiect existența sepulcrală. La fel cum există o lume de dincolo de mormînt atunci cînd vorbim despre existența individuală, tot așa, cînd ne referim la marele trecut istoric, facem o referire la cealaltă lume. De aceea în memoria istorică, în întoarcerea spre trecut, există întotdeauna un anume sentiment absolut special al împărtășirii dintr-o altă lume, nu numai din realitatea empirică, realitatea care ne apasă din toate părțile ca un coșmar în care noi trebuie să învingem ca să ne ridicăm pe noi culmi. Trebuie să ne împărtășim din acea realitate istorică, ce constituie o revelație autentică a unor alte lumi. Filosofia istorică nu este a realității empirice, ci filosofia lumilor de dincolo de mormînt. Cînd vă plimbați prin Campania romană, unde s-a produs contopirea tainică a lumii de dincolo de mormînt cu lumea istorică, unde monumentele istorice au devenit fenomene din natură, vă împărtășiți dintr-o altă lume, din tainele trecutului, ale vieții de dincolo de mormînt, vă veți împărtăși din tainele lumii în care eternitatea biruie pieritorul și moartea. De aceea adevărata filosofie a istoriei este filosofia biruinței vieții adevărate asupra morții, este inițierea omului în altă realitate, infinit mai cuprinzătoare și mai bogată decît cea în care îl întemnițează empiricul imediat. Dacă pentru individ n-ar exista căi de împărtășire din experiența istoriei, ce jalnic, vid și muritor în toată esența sa ar fi omul!

Însă, în viața sa prezentă, nu doar atunci când edifică o filosofie a istoriei – rareori se ocupă cu acest lucru –, dar și în multe acte spirituale ale vieții sale, omul găsește realitatea adevărată a marii lumi istorice prin intermediul memoriei istorice, al tradiției interioare, prin unirea lăuntrică a destinelor spiritului său individual cu destinele istoriei. El se împărtășește dintr-o realitate infinit mai bogată, învinge vremelnicia și micimea sa, își depășește bietul și îngustul său orizont.

Despre esența „istoricului”. Metafizic și istoric

Istoria nu este un dat obiectiv empiric, istoria este mit. Iar mitul nu este o invenție, ci o realitate, dar o realitate de altă natură decât cea a așa-numitului dat obiectiv empiric. În memoria poporului, mitul este povestea unei întâmplări petrecute în trecut, întâmplare ce transcende limitele facticității obiective exterioare spre o facticitate ideală, subiectiv-obiectivă și care se păstrează în memoria colectivității. Conform concepției profunde a lui Schelling, mitologia este istoria originară a omului. Dar, pe lângă miturile care se pierd în negura timpului, diferitele epoci istorice sînt impregnate de elemente ale creației de mituri. Orice epocă istorică mare, chiar în perioada modernă, atît de neprielnică mitologiei, este generatoare de mituri; astfel este, de exemplu, marea revoluție franceză desfășurată la lumina orbițoare a raționalismului. Istoria ei este impregnată de mituri: a fost creat mitul mării revoluții franceze, mit susținut, nicidecum spulberat de istoricii într-o foarte lungă perioadă de timp; doar tîrziu istoricii au început să atace acest mit, așa cum a făcut Taine în a sa istorie a revoluției. Există mituri și despre Renaștere, despre Reformă, despre Evul Mediu, ca să nu mai vorbim de miturile epocilor anterioare, cînd gîndirea nu era încă limpezită de lumina orbițoare a rațiunii. Nu putem concepe o istorie exclusiv obiectuală. Avem nevoie de o legătură tainică, internă și profundă cu obiectul istoriei. Nu doar obiectul trebuie să fie istoric, ci și subiectul pentru ca subiectul cunoașterii istorice să simtă în sine și să descopere în sine „istoricul”. Numai pe măsura descoperirii în sine a „istoricului”, va începe să înțeleagă toate perioadele mari ale istoriei. Fără această legătură, fără o

„istoricitate” lăuntrică proprie, istoria nu ar putea fi înțeleasă. Istoria pretinde credință, pentru că istoria nu este o simplă constrângere a conștiinței cunoscătoare de către obiectul exterior; ea este un act de transformare a trecutului istoric, ^{un} act în care se săvârșește înțelegerea din interior a obiectului istoric, un proces interior ce face subiectul și obiectul adiacente. Dacă este rupt complet de obiect, subiectul nu poate realiza obiectul. Toate acestea m-au condus la ideea că asupra cunoașterii istorice ar trebui extinsă, cu mici modificări, teoria lui Platon despre învățare ca reamintire. Într-adevăr, orice pătrundere într-o mare epocă istorică se dovedește fertilă, se arată a fi un adevărat act de cunoaștere numai atunci când ea este rememorare, memorie individuală a tot ce a fost mare în istoria omenirii, când există comunicare profundă, când se dovedește a fi o identificare a ceea ce se petrece înăuntru, în profunzimile cugetului cunoscător, cu ceea ce a fost cândva în istorie, în diferitele ei perioade.

Prin natura sa lăuntrică, orice om este o lume – un microcosmos unde se reflectă și ființează întreaga lume reală și toate epocile istoriei; omul nu este o fracțiune din univers, în care s-ar include un fragment din acesta, el reprezintă o întreagă lume care, datorită stării în care se află conștiința omului respectiv, poate fi închisă, dar care se deschide dinăuntru pe măsură ce această conștiință se extinde și se luminează. În acest proces de adâncire a conștiinței se relevă toate marile perioade din istoria lumii de care se ocupă știința istorică ce filtrează totul prin critica documentelor, inscripțiilor, arheologiei etc. Dar dacă există un pretext exterior, un punct inițial stimulator pentru o rememorare profundă, omul trebuie să cunoască istoria, să o înțeleagă în sinele propriu. De exemplu, pentru a înțelege realmente istoria Greciei, istoricul trebuie să descopere în sine straturile arhaice ale lumii eline și, tot așa, el trebuie să găsească în sine cele mai adânci straturi ale lumii vechi ebraice pentru a înțelege istoria acesteia. Putem deci spune că în microcosmosul care este omul sînt conținute toate epocile istorice ale trecutului pe care omul nu le poate strivi cu straturile timpului și ale vieții istorice imediate; straturile profunde pot fi acoperite, dar niciodată nu vor fi strivite. Acest

proces de iluminare interioară și de aprofundare interioară trebuie să aibă drept consecință pătrunderea omului – prin aceste straturi – în interior, în profunzimea timpurilor, pentru că a pătrunde în profunzimea timpurilor înseamnă să pătrunzi în adâncul sinelui tău. Doar în adânc de sine omul poate găsi într-adevăr profunzimea timpurilor, pentru că aceasta din urmă nu este ceva exterior, străin omului, ceva dat din afară și impus lui; profunzimea timpurilor reprezintă straturile tainice din interiorul omului, straturi doar acoperite, doar împinse de limitele conștiinței pe planul doi sau trei. Miturile istorice au o mare însemnătate pentru acest proces de rememorare; în mitul istoric ni se prezintă o poveste transmisă de memoria colectivă, poveste ce înlesnește reactivarea în străfundurile cugetului uman a unui strat interior legat de adâncul timpului. Procesul alienării subiectului în raport cu obiectul pe care îl provoacă o critică de tip iluminist sau o critică a conștiinței ne poate oferi material pentru cunoașterea istorică, dar, întrucât ucide mitul și rupe adâncul timpului de adâncul omului, el îl rupe pe om de istoric. Toate aceste considerații ne conduc la o reevaluare și la o nouă apreciere a importanței tradiției pentru înțelegerea din interior a istoriei. Tradiția istorică, pe care critica istorică voia s-o distrugă, este calea pentru marele act intim de reamintire, și într-adevăr, în tradiția istorică omul nu găsește un impuls exterior, un fapt impus din afară, străin lui, ci un fapt interior, enigmatic, ascuns în interiorul vieții misterioase, în care el se recunoaște pe sine și cu care alcătuiește un tot indestructibil. Această nu înseamnă că tradiția nu suportă o critică istorică și că orice tradiție, în forma în care există, trebuie acceptată fără drept de apel, cu încredere, și că știința istoriei trebuie să se limiteze la ea. Nu vreau să spun așa ceva. Cred că istoria critică a făcut foarte mult în domeniul criticii tradiției, care are un caracter obiectiv-imuabil și obiectiv-științific, și că nu avem motive să restaurăm vechea istorie ce se sprijinea pe tradiție. Vreau să spun că există în tradiție o valoare intrinsecă și care nu ne semnalează că totul s-a petrecut cum se spune (întocmai ca în tradiția despre fundarea Romei, tradiție combătută de Nibour și de istorici mai noi), ci că în tradiția păstrată

de memoria poporului se ascunde o aluzie, o simbolistică a destinelor istorice ale poporului respectiv, simbolistică avînd o importanță de prim rang pentru filosofia istoriei și pentru înțelegerea sensului ei lăuntric. O tradiție istorică este ceva mai mult decît o cunoaștere a vieții istorice, pentru că în tradiția simbolică se dezvăluie viața interioară, adîncul realului legat succesoral de ceea ce dezvăluie omul pe calea cunoașterii de sine spirituale. Această legătură a tradiției cu ceea ce se dezvăluie prin cunoașterea de sine este extrem de prețioasă. Faptele exterioare ale istoriei au o importanță imensă. Dar o importanță și mai mare pentru filosofia istoriei o are această viață interioară tainică, ce nu se întrerupe nici în durată exterioară. Ea ne spune că istoria nu este un dat exterior ci interior și că, receptînd istoria, o construim, de fapt, într-o mai mare dependență și într-o mai strînsă legătură cu stările interne ale conștiinței noastre, cu amplitudinea și cu profunzimea ei interioară. Iată cum starea de conștiință și de cunoaștere de sine postulată și presupusă ca unica valabilă de critica istorică și de știința istorică obiectivă este o stare de conștiință foarte îngustă și superficială. Aici stă aberația criticii istorice; multe lucruri par obiective, irefutabile și convingătoare în această critică doar pentru stratul de suprafață al conștiinței, dar cînd te deplasezi spre înăuntru, cînd lărgești marginile conștiinței, îți dai seama că nu aceasta este adevărata conștiință și că adîncul se allă în realitatea istorică. Cînd citești o carte științifică de istorie, de pildă despre istoria popoarelor antice, simți clar că din istoria acestor popoare a fost definitiv eliminat sufletul, a fost expulzată viața interioară, ai impresia că ți se oferă o fotografie exterioară, un desen exterior. Toate te fac să gîndești că așa-numita „critică istorică” este doar un moment din devenirea istoriei, un moment pe care omul îl parcurge în cunoașterea sa, moment nu dintre cele esențiale și profunde; un moment după care omul pătrunde în cu totul altă perioadă, spre alte relații cu procesul istoric. Atunci se modifică și se percepe cu totul altfel acea tradiție internă, acel mit lăuntric al istoriei care fusese respins în perioada criticii istorice.

După cum am spus de la bun început, tema istoriei este destinul omului în viața lui pămîntească și acest

destin, care se realizează în istoria popoarelor, este conceput înainte de toate ca destin al omului în spiritul cunoscător. Istoria lumii, istoria omenirii nu se împlineste numai în obiect, nu se realizează doar obiectiv în macrocosmos, ci se împlineste și în microcosmos. Această legătură a înțelegerii istoriei în microcosmos cu înțelegerea istoriei în macrocosmos, atât de necesară unei metafizici a istoriei, presupune o maximă apropiere și o relație specială între istoric și metafizic. Opoziția dintre metafizic și istoric, care a dominat știința și filosofia o perioadă de timp atât de îndelungată, opoziție care a marcat și unele forme ale conștiinței religioase, ca de exemplu conștiința hindusă, nu presupune posibilitatea revelației metafizicului în istorie, posibilitatea că faptul istoric nu este numai un fapt exterior, empiric care, metodologic, trebuie pus întotdeauna în opoziție cu tot ce este metafizic. Un alt punct de vedere presupune că metafizicul poate trece nemijlocit în istoric și că se poate revela în aceasta. Această opinie, cum vom vedea, deosebit de favorabilă construirii unei filosofii a istoriei, presupune un centru al istoriei în care metafizicul și istoricul fuzionează. Voi încerca să arăt că doar în filosofia creștină a istoriei, metafizicul și istoricul se apropie și se identifică cu adevărat. Acea înțelegere a tradiției, pe care am definit-o drept sursă de profundă cunoaștere a realității istorice și a realității spirituale, este acceptarea tradiției drept viață interioară a spiritului cunoscător, nu drept autoritate. Dacă spiritul omenesc ar fi străin acestei tradiții, ar însemna că tradiția îi este impusă din exterior. Tradiția trebuie concepută, de fapt, astfel: ea este o legătură liberă, spirituală și succesorală în interiorul omului, nu înseamnă ceva transcendent, impus omului, ci ceva imanent. Numai această înțelegere a tradiției este autentică și face posibilă construirea filosofiei.

Să ne apropiem acum din alt unghi de problema esenței „istoricului”. Am să pun întrebarea: în ce mod s-a construit „istoricul” în istoria conștiinței umane și a spiritului uman? Cum a ajuns conștiința umană să conștientizeze săvârșirea istorică, procesul istoric? Cum a luat naștere conștiința faptului că istoria se face, că există o realitate reală pe care o numim lume istorică, mișcare

istorică, proces istoric? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne adresăm lumii ebraice și eline. E necesar. Într-adevăr, să spunem că la baza conștiinței europene stau aceste două principii: principiul elin și cel ebraic; din contopirea lor s-a născut lumea creștină care a reunit organic în sine cele două lumi ale trecutului nostru și a deschis calea spre o nouă viață. Cred că pentru orice persoană care studiază istoria trebuie să fie evident că lumii, culturii și conștiinței eline le-a fost străină conștiința istoriei. Noțiunea de săvârșire istorică n-a existat în lumea elină: cei mai mari filosofi greci n-au putut accede la noțiunea de săvârșire istorică. Nu vom găsi deci la nici unul dintre ei o filosofie a istoriei: nici la Platon, nici la Aristotel, nici la oricare alt mare filosof grec. Cred că această situație este în cel mai profund mod legată de perceperea grecească a lumii. Grecii percepeau lumea estetică ca pe un cosmos desăvârșit și armonios; grecii cei mai mari, în care spiritul grec s-a exprimat în forță, nu în slăbiciunea sa, receptau universul static, ca o contemplație clasică a proporționalității cosmosului. Această percepție este caracteristică tuturor gânditorilor greci; ei nu puteau capta procesul istoric, împlinirea istorică – procesul nu avea deznodământ, nu avea sfârșit, nu avea început, în cadrul lui totul se repetă, totul se află în veșnicul circuit, în eternă întoarcere. Această ciclicitate a procesului este caracteristică pentru concepția grecească a lumii, care își imagina mișcarea istoriei ca pe o rotație. Niciodată conștiința elină nu a fost îndreptată spre trecut, nici spre viitorul în care se încheie istoria, în care trebuie să fie centrul istoriei și ieșirea. Conștiinței grecești îi era specifică contemplarea stării armonioase depline, pe care niciodată nu o punea în legătură cu viitorul. De aceea pentru conștiința grecească nu exista acea atitudine față de viitor, care să devină punct inițial de percepere a procesului istoric și să facă posibilă conștiința istoriei ca dramă în curs de desfășurare. Cu adevărat, istoria este o dramă care are propriile sale acte, de la primul pînă la ultimul, care are propriul ei început, propria dezvoltare internă, propriul sfârșit, propriul catharsis, propria împlinire. Această înțelegere a istoriei ca tragedie i-a fost străină conștiinței eline; conștiința împlinirii istorice nu trebuie

căutată în lumea elină, ci în conștiința și spiritul vechiului Israel. Ideea de istorie este introdusă în istoria universală de către evrei și cred că înțelesul principal a poporului evreu a fost de a introduce în istoria spiritului uman această conștiință a împlinirii istorice, spre deosebire de mișcarea ciclică prin care conștiința elină își imagina acest proces. Pentru vechea conștiință ebraică, acest proces a fost întotdeauna gândit în legătură cu mesianismul, în legătură cu ideea mesianică. Conștiința ebraică, spre deosebire de cea elină, a fost întotdeauna îndreptată spre viitor, spre ceea ce va veni: era așteptarea încordată a unui eveniment mare, care va decide destinele lumii, destinul lui Israel. Întregul destin universal era gândit în conștiința ebraică nu ca un circuit închis. Ideea de istorie era concepută în vederea unui eveniment viitor, care va soluționa istoria; aici apare pentru prima dată noțiunea de „istoric” și de aceea nu trebuie să căutăm filosofia istoriei în „istoria” filosofiei grecești, ci în istoria poporului evreu. O asemenea filosofie a istoriei a fost cartea proorocului Daniel: în această carte se simte înțelegerea procesului ce se desfășoară în sînul omenirii, se simte că o dramă care conduce la un anumit final. Interpretarea pe care proorocul Daniel o dă visului lui Nabucodonosor este prima încercare din istoria omenirii de a crea o schemă a istoriei, schemă care a fost preluată și dezvoltată în filosofia creștină a istoriei. Proorocul Ieremia vedea o istorie în care Dumnezeu pedepsește popoarele. Ieremia îl iubea pe Nabucodonosor, considerîndu-l o unealtă a lui Dumnezeu. Acest profetism al conștiinței ebraice, această orientare spre viitor a construit nu numai o filosofie a istoriei, dar și „istoricul”. În timp ce lumii eline îi era proprie contemplarea armonioasă a cosmosului, lumea evreilor era străină de contemplarea armonioasă a cosmosului aflat în mișcare; lumea evreilor era hărăzită să descopere drama istorică a destinului uman, dramă întemeiată pe convingerea împlinirii unui mare eveniment în destinul poporului evreu și totodată al întregii omeniri. Este o idee mesianică evreiască, specifică exclusiv evreilor. Ideea mesianică este tocmai ideea specifică, aceea pe care lumea evreiască a adus-o în istoria spiritului uman.

Pentru a fi mai clar, aş vrea să vă prezint câteva paraelele. Cum se explică faptul că grecii, care au avut cele mai mari contribuţii în istoria spiritului uman, n-au cunoscut şi înţeles istoria şi „istoricul”? Cred că lucrurile s-ar explica prin faptul că lumea elină nu a cunoscut cu adevărat libertatea. Nici religia greacă, nici filosofia nu puneau în evidenţă libertatea autentică. Supunerea anticilor faţă de destin este cea mai caracteristică trăsătură a imaginii spirituale lăsate de lumea şi conştiinţa elină. Această lume nu avea conştiinţa libertăţii, a subiectului creator de istorie, subiect fără de care istoria este imposibilă, după cum imposibilă este săvârşirea ca şi receptarea ei. Situaţia s-ar mai explica şi prin faptul că în lumea elină forma a prevalat întotdeauna în faţa conţinutului; în artă, filosofie, în politica elină, în general în toate domeniile vieţii eline, principiul perfecţiunii formale, principiul prezentării au dominat principiul materiei, al conţinutului, cu care relaţionează principiul iraţional al vieţii umane. Acest principiu iraţional este tocmai principiul libertăţii, care a fost introdus mai târziu în lume de creştinism. În lumea creştină se etalează conţinutul şi nu forma, iese în evidenţă principiul iraţional din care şi în legătură cu care se manifestă acea libertate umană şi acel subiect creator liber, fără de care nu poate fi înţeles procesul istoric. În conştiinţa creştină, în corelaţie cu conştiinţa ebraică, înfrunt conştiinţa ebraică construieşte „istoricul”, se observă acea conştiinţă a răului fără de care nu este posibil să receptăm şi să înţelegem procesul istoric. Şi aceasta pentru că, dacă n-ar exista libertatea răului, legat de principiile fundamentale ale vieţii umane, dacă n-ar exista acest rău, principiu al întinericului, n-ar fi fost nici istorie, iar lumea ar trebui să înceapă nu cu începutul, ci cu sfârşitul, cu acea desăvârşită împărăţie divină, gândită ca un cosmos perfect în forma binelui şi a frumuseţii desăvârşite. Dar istoria lumii nu a început cu acest cosmos al desăvârşirii, pentru că ea a început cu libertatea, cu libertatea de a face rău. Aceasta a fost zămisirea marelui proces istoric. Şi istoria nu s-a revelat datorită conştiinţei eline, care era îndreptată mai ales spre perfecţiunea formei cosmosului. Cred că pentru conştiinţa ariană pur abstractă, pentru monismul arian, „istoricul” şi „metafizicul” sînt întotdeauna incompatibile.

Nu este întâmplător faptul că gânditorii contemporani, ce se consideră reprezentanți ai spiritului arian pur, precum Chamberlain sau hartmanianul Drews, de altfel gânditori interesați și originali, constată o antinomie profundă între metafizic și „istoric”. Critica pe care acești gânditori o fac elementului semitic prezent în creștinism se bazează pe faptul că ei văd în creștinism o îmbinare nelegitimă între metafizic și „istoric”; este consecința recunoașterii că metafizicul a pătruns în faptele istorice, s-a personificat, s-a revărsat în ele, că metafizicul este indestructibil legat de istorie. Această conștiință pur ariană nici măcar nu se referă la forma elină a culturii ariene, ci la forma hindusă, ca formă anterioară și poate mai pură a spiritului arian. În conștiința hindusă caută ea expresia pură a metafizicului, complet liber, nepătat de amestecul cu „istoricul”. Conștiința hindusă este cea mai antiistorică dintre toate conștiințele lumii, în timp ce destinul hindus este cel mai anistoric. Tot ce a fost mai profund în India nu este legat de istorie: acolo n-a existat istorie adevărată, n-a fost proces istoric veritabil; poporul hindus își reprezintă viața spirituală în primul rând ca viață spirituală individuală în profunzimea căreia, pe o cale neavând nimic în comun cu destinul istoric, se dezvăluie lumea superioară, Divinitatea. Hindușii opun istoricul și metafizicul. Refuzul și abstragerea de la realitatea istorică reprezintă o garanție a purității conștiinței pentru spiritul hindus, pentru că orice stînjeneală maculează spiritul. Această incompatibilitate a istoricului și metafizicului generează o percepție a istoriei doar ca înălțuire de fenomene ce nu au nici un plan, nici un sens intern. Este lumea exterioară empirică, realitatea inferioară, o ordine inferioară ce trebuie depășită și repudiată pentru a putea pătrunde în adevărul metafizic, în adevărul lumii superioare spirituale, pe care a pogorît pecetea spiritului. Acesta este monismul pur arian, opus de obicei dualismului conștiinței ebraice și creștine.

Prin originea ei istorică, filosofia istoriei este strîns legată de eshatologie, ea ne explică de ce „istoricul” s-a născut la poporul evreu. Eshatologia este știința despre sfîrșitul istoriei, despre deznodămînt, despre soluționarea istoriei universale. Această idee eshatologică este absolut

necesară pentru ca ideea istoriei să fie conștientizată și formulată spre a se înțelege mișcarea, săvârșirea avînd sens și final. Fără ideea încheierii istorice, nu există percepere a istoriei, pentru că istoria este în esența ei eshatologică, presupunînd un final, un sfîrșit catastrofic, dincolo de care începe o nouă lume, o nouă realitate, dar nu realitatea care se releva conștiinței grecești ce nu concepea eshatologicul. Situația se confirmă istoric prin faptul că, excepțînd poporul evreu, dintre cei vechi, doar persii au mai avut sentimentul istoriei. Acesta a fost singurul popor arian căruia i-a fost dat să cunoască „istoricul”, faptul explicîndu-se prin aceea că în conștiința religioasă a persilor sentimentul eshatologiei, al apocalipsei era foarte puternic, sentiment ce a influențat și apocalipsa evreilor. Persii dețin întîietatea în descoperirea eshatologicului. Ei sînt singurul popor, cu excepția evreilor, pentru care destinul istoric se releva în perspectiva unui sfîrșit eliberator. Lupta dintre Ormuzd și Ahriman se sfîrșește printr-o catastrofă care pune capăt istoriei și inaugurează o eră nouă. Fără această perspectivă a finalului, nici un proces nu poate fi înțeles ca mișcare istorică. O mișcare fără perspectiva finalului, fără eshatologie, nu este istoric, nu are un plan lăuntric, un sens intrinsec, o împlinire lăuntrică. La urma urmei, o mișcare care nu se îndreaptă spre un final și nu are acest final, degenerază, într-un fel sau altul, într-o mișcare circulară. De aceea eludarea sensului însuși al procesului istoric face imposibilă și perceperea lui.

Dacă poporul evreu a fost primul care a avut intuiția posibilității filosofiei istoriei, adevărata filosofie a istoriei ca domeniu special al cunoașterii spirituale și ca formă specială de percepere a lumii este specifică numai lumii creștine, conștiinței creștine. Creștinismului, în care s-a săvîrșit fuziunea tuturor revelațiilor lumii – grecești și eline – îi era specific simțul istoric, necunoscut lumii antice, poate nici celei ebraice. Una dintre cele mai interesante și profunde idei ale lui Schelling este aceea că creștinismul este istoric într-un grad maxim, că este revelația lui Dumnezeu în istorie. Între creștinism și istorie există o legătură pe care n-o vom găsi în nici o altă religie, în nici o altă putere spirituală a lumii. Creștinismul

a introdus dinamismul istoric, forța excepțională a mișcării istorice și a făcut posibilă filosofia istoriei. Sînt de părere că el a creat nu numai acea filosofie a istoriei pe care o numim creștină în sens confesional, cum ar fi filosofia istoriei a Sfîntului Augustin sau a lui Bossuet, dar că el este și creatorul tuturor filosofiilor ulterioare, pînă la filosofia istoriei a lui Marx, care, în dinamismul lui istoric atît de caracteristic, este specific pentru perioada creștină a istoriei. Creștinismul a introdus dinamismul fiindcă el a inițiat ideea de irepetabilitate a evenimentului, idee inaccesibilă lumii antice. Lumea antică a cunoscut ideea de pluralitate, de repetabilitate a evenimentelor, idee ce făcea imposibilă receptarea istoriei, în timp ce unicitatea și irepetabilitatea introduse în realitatea istorică de creștinism se explică prin faptul că, pentru conștiința creștină, în centrul procesului istoric și al procesului universal stă un fapt săvîrșit o singură dată, singular, de necomparat, unic, un fapt, care nu poate fi comparat cu nimic, care nu seamănă cu nimic, care a fost și care nu va mai fi. **un fapt istoric și metafizic totodată** – apariția lui Hristos. Istoria este săvîrșire cu un sens interior, un mister cu început și sfîrșit, cu un centru avînd o acțiune proprie legată de altă. Istoria pleacă de la un fapt – apariția lui Hristos – și se îndreaptă spre un fapt – apariția lui Hristos. Astfel se definește dinamismul de profunzime al istoriei, mișcarea istoriei spre inima procesului universal și dinspre acesta. Lumea elină nu a avut o asemenea înțelegere a lucrurilor, ea n-a cunoscut acest fapt, istoric și metafizic totodată. Pentru lumea elină, divinitatea nu se dezvăluie în procesul temporal. Adevărul, armonia divină și valorile divine nu se dezvăluiau decît în natura veșnică. Grecii nu cunoșteau mișcarea istorică aptă să poarte toate lumile spre un fapt catastrofic. Istoria și perceperea acesteia sînt posibile doar atunci cînd procesul universal este perceput ca proces catastrofic. Perceperea istoriei ca proces catastrofic presupune un centru; în acest centru este dat un fapt istoric și tot acolo se revelează divinitatea, adică interiorul devine exterior, se încarnează. Este exact ceea ce nu caracterizează conștiința elină și hindusă; în India, nu există această presiune tensionată a unui eveniment central în istorie.

Pentru India, tot ce este măreț în viața spirituală se dezvăluie doar în adâncul individual al spiritului uman. Creștinismul a fost primul care a introdus în conștiință acea noțiune a libertății care nu fusese cunoscută lumii eline, care s-a dovedit necesară și pentru construirea istoriei și filosofiei istoriei. Fără noțiunea de libertate, ce definește dramatismul și tragismul procesului istoric, nu poate fi înțeleasă istoria; pentru că tragismul se naște din libertate, din libertate activă, din libertatea răului și a întunericului. Și acest lucru provoacă lupta dramatică în istorie, o mișcare dramatică a istoriei ce nu poate exista pentru acela care gândește binele, frumosul și adevărul ca necesitate divină. Așa a gândit conștiința elină. Creștinismul însă a dat istoria, ideea de istorie, pentru că el a recunoscut că veșnicul poate avea acces la temporal; în conștiința creștină, eternul și temporalul sînt de nedespărțit: eternul intră în timp, temporalul pătrunde în etern. În conștiința greacă, temporalul era ciclic – creștinismul a provocat o breșă, a depășit ideea de ciclu, afirmînd săvîrșirea istoriei în timp și dezvăluind sensul istoriei. Creștinismul a introdus dinamismul și acel principiu eliberator care a creat zbuciumata, rebela istorie a popoarelor apusene și a devenit istorie prin excelență. Soarta popoarelor creștine, în comparație cu destinul popoarelor necreștine, antice sau moderne, este prin excelență un destin legat de toate marile evenimente ale istoriei, cu centrul însuși în istorie. Împrejurarea se datorează libertății pe care creștinismul a adus-o dinamismului impus în virtutea irepetabilității faptelor metafizice și istorice. Tot creștinismul a inițiat tensiunea procesului istoric; pe care n-o întâlnim la popoarele necreștine, cu excepția poporului evreu, o încordare specială, un dramatism intern special, un ritm specific al istoriei. S-a format astfel marca lume creștină – dinamică, în comparație cu statica lume antică. Lumea statică antică era legată de sentimentul immanent al vieții și al existenței: pentru conștiința antică, pentru sentimentul antic al vieții, exista doar cupola inclusă a cerului, sub care și în care se petrecea toată viața omului: breșa transcendentului și depărtările transcendente nu i se revelau acestei lumi, întreaga frumusețe a vieții spirituale și divine dezvăluindu-se doar

imanent, în cercul naturii. Lumea creștină deschide orizonturi, despica bolta cerească, iar năzuința spre departe creează dinamismul istoriei, drama ei în care sînt atrase și acei oameni și acele popoare desprinse de conștiința creștină, rămase însă, prin destin, creștine, istorice. De aceea cred că revolta istoriei, caracteristică secolelor XIX și XX, însoțită de căderea din creștinism și de pierderea luminii creștine, este datorată tot creștinismului și se naște pe teren creștin. Această dinamică a creștinismului, această libertate care depășește limitele, acest principiu irațional, provenit din însuși conținutul vieții, determină procesul istoric. Dinamismul și istoricitatea creștină nu caracterizează nici o altă conștiință în afara celei creștine. Doar creștinismul a recunoscut un scop final pentru omnienire, numai el a conștientizat unitatea omnienirii, făcînd astfel posibilă o filosofie a istoriei. O realitate istorică presupune, după cum am spus, iraționalul, care face posibil dinamismul, pentru că fără de acest irațional ca element clocotitor, pasibil de a lua formă, care provoacă lupta dintre lumină și întuneric, istoria nu este posibilă, nu este posibil un dinamism autentic. Elementul irațional nu trebuie înțeles în sensul pe care i-l conferă Rickert, în **sensul gnoseologic** care opune individualul ca irațional **generalului ca rațional**. El trebuie luat în sens ontologic, în sensul recunoașterii principiului rațional în existența însăși, în sensul aceluia principiu rațional, fără de care e imposibilă libertatea și e imposibil dinamismul.

... Istoria presupune Divino-umanitatea. Caracterul procesului religios și istoric presupune o confruntare și o interacțiune profundă a Divinității cu omul, a Planului divin, a fatumului divin, a necesității divine cu libertatea tainică, inexplicabilă a omului. Dacă ar acționa doar unul din principii – numai principiul necesității naturale, sau numai principiul necesității divine, sau numai principiul uman, n-ar exista drama istoriei și nici tragedia în care se confruntă cu adevărat și se influențează Divinitatea și omul pe baza libertății. Avem de-a face aici cu principii ireconciliabile, cu o antinomie. Și tocmai conștiința creștină a introdus aceste principii în istoria spiritului uman. Fără libertatea spiritului uman ca principiu specific, ireductibil la libertatea sau la necesitatea divină ca principiu

irațional și inexplicabil, n-ar exista istoria universală. Dacă ar exista doar libertatea divină, necesitatea divină sau necesitatea naturii, n-ar fi istorie în adevăratul sens al cuvîntului și nici șanse ca ea să se nască. Existența doar a principiului Divin, doar a libertății divine ar fi făcut ca istoria să înceapă cu împărăția cerurilor și, deci, n-ar fi fost istorie. Exclusiva existență a necesității naturii ar fi dus la o înlănțuire lipsită de sens a faptelor exterioare, fără o săvîrșire interioară, fără o dramă asumată, fără o tragedie care să ducă la un final eliberator. De aceea, orice filosofie monistă, monismul pur care nu recunoaște decît existența unui singur principiu, nu e favorabilă construirii unei filosofii a istoriei și nici percepției dinamismului istoric. Monismul pur este, în esența lui, antiistoric și înclinat a nega întotdeauna libertatea umană, a nega faptul că la baza istoriei, ca un aprioric religios-metafizic, se află libertatea irațională a răului.

Aș fi dorit să mai fac cîteva observații care să sprijine ipotezele mele din alte cîteva direcții. Înainte de toate, aș vrea să remarc că există în conștiința modernă o atitudine eronată și foarte răspîndită față de procesul istoric, atitudine care îl transformă în ceva mort și imperceptibil în interioritatea lui. Una dintre erorile conștiinței moderne este atitudinea antiistorică, anarhică, agresivă față de procesul istoric, cînd individul, persoana, simțind că se rupe și se izolează de tot ce este istoric, se ridică împotriva procesului istoric considerat drept constrîngere. Dar această stare nu este, la urma urmelor, o stare de eliberare, ci de înrobire, pentru că cel ce se revoltă împotriva conținutului grandios, divin și uman, din istorie nu percepe acest conținut ca fiind al său, interior, relevant în el însuși, ci ca impus din afară. O asemenea atitudine anarhică de revoltă se întemeiază nu pe libertate, ci pe starea de robie a spiritului. E liber în spirit cel care a încetat să simtă istoria ca eveniment exterior impus, cel care a început să simtă istoria ca pe un eveniment interior, ca libertate proprie. Și, în istorie, vor vedea un vid, nu și adevărul, doar cei care nu vor voi să recunoască acest măreț destin uman în procesul istoriei, care văd în ea doar ceva exterior, impus din afară. Doar o asemenea relație liberă și eliberatoare cu istoria a făcut posibilă înțelegerea ei ca libertate interioară

a omului, ca moment din destinul ceresc și pămîntean al omului. Prin istorie, omul străbate drumul său de calvar în care toate momentele mari ale istoriei, cele mai îngrozitoare și mai pline de suferință, se dovedesc a fi momente interioare ale destinului uman, căci istoria este săvîrșire lăuntrică și plină de dramatism a destinului omului.)

Într-adevăr, în istorie se combină două elemente, două momente fără de care istoria este imposibilă – momentul conservator și momentul sacru. Procesul istoriei este imposibil fără combinarea acestor două momente. Prin moment conservator, înțeleg legătura cu trecutul spiritual, tradiția interioară, preluarea din acest trecut a ceea ce este sacru. Nu este posibil să concepem istoria fără momentul ei dinamic-creator, fără o continuitate creatoare, fără o năzuință creatoare îndreptată spre finalul ei. Trebuie, astfel, să existe legătura interioară cu trecutul, apelul la monumentele trecutului ca și îndrăzneala inițiativelor creatoare. Absența unuia din aceste elemente (a momentului conservator sau a celui creator, dinamic) anulează existența istoriei. Un conservatorism pur, abstract refuză să continue istoria, căci el consideră că totul s-a petrecut deja și că totul trebuie doar conservat. O asemenea înțelegere a istoriei face imposibilă perceperea ei. Legătura cu trecutul, cu ceea ce este sacru în trecut, este legătura cu viața creatoare dinamică. Fidelitatea față de percepțele trecutului este fidelitatea față de percepțele vieții dinamice creatoare a străbunilor; de aceea, legătura lăuntrică cu străbunii, cu patria, cu tot ce este sfînt este totdeauna o legătură cu procesul dinamic creator, cu procesul orientat spre viitor, spre rezolvare, spre împlinire, spre crearea unei noi lumi, spre fuziunea acestei noi lumi cu lumea veche a trecutului; această fuziune se petrece în eternitate, într-o mișcare unică, interioară a istoriei, în mișcarea ei dinamică, creatoare, se săvîrșește reunirea în viața veșnică. O astfel de înțelegere a procesului istoric prin care se săvîrșește uniunea dintre temporal și etern, prin care se apropie și se identifică istoricul și metafizicul, ceea ce e dat prin faptele istorice, prin întruparea istorică cu ceea ce ni se relevă în realitatea noastră spirituală profundă, o atare înțelegere duce la uniunea dintre istoria celestă și cea pămîntească.

10
 Ce trebuie să înțelegem prin istorie celestă? În istoria celestă, în abisurile vieții interioare a spiritului se predicează acea istorie care se relevă și se desfășoară în viața pămîntească, în destinul omului pe pămînt, în ceea ce noi numim istoria pămîntească. Ea este un prolog în cer, asemenea prologului din *Faust*-ul lui Goethe. Soarta lui Faust este soarta omului, iar prin acest prolog în cer s-a predictat destinul unian pe pămînt. Filosofia istoriei trebuie să fie o metafizică a istoriei din momentul relevării aceluși prolog din cer, prolog prin care se predetermină destinele istorice, din momentul relevării istoriei spirituale lăuntrice, pentru că cerul este cerul nostru spiritual lăuntric. În aceasta ar consta evidențierea legăturii adevărate dintre istoric și metafizic, legătură în care eu văd sensul cel mai adînc al oricărei filosofii creștine a istoriei. O atare filosofie depășește ruptura și antinomia, ea cunoaște uniunea, apropierea și identitatea, preexistența tainică și tainica transformare a cerescului în pămîntean, a istoricului în metafizic, a interiorului în exterior. Filosofia istoriei, încercarea de a înțelege procesul istoric, este o profeție către înapoi, identică proorocirii înainte, pentru că în filosofia istoriei realmente se dezvăluie nu un dat obiectiv, nu perceperea facitivității procesului istoric, ci pătrunderea vizionară în trecut, care este deopotrivă pătrundere în viitor, căci istoria metafizică a trecutului se relevă ca viitor, iar viitorul se relevă ca trecut. Ruptura dintre trecut și viitor ne aruncă în întuneric, face inaccesibilă pentru noi perceperea procesului istoric. Acest hiatus este provocat de către toți aceia care se simt rupți de marele trecut istoric și nu întrevăd un mare viitor istoric, de aceia care simt trecutul ca pe ceva impus și simt viitorul istoric ca pe ceva înspăimîntător pentru ei, necunoscut, de nepătruns și de neînțeles, pentru că viitorul nu va fi cunoscut. Viziunea de mai sus trebuie combătută prin căutarea legăturii dintre destinul istoric și destinul omenesc propriu, căutare ce leagă în eternitate trecutul și viitorul. Astfel se dezvăluie forțele spirituale interioare ale istoriei, forțe ascunse celui care transformă momentul static, perceperea statică a prezentului în perceperea statică a trecutului și viitorului. Este cronată acea percepere a trecutului și viitorului care nu le sesizează

dinamic, în legătura lor dinamică interioară, în coerența și desăvârșirea lor dinamică, interioară, ci le receptează la modul izolat, abstract, neconcret, receptează un punct mort. De aceea, o asemenea atitudine față de procesul istoric, oricât de evoluționistă ar părea, este în esență profund statică, pentru că starea statică a prezentului în care se află subiectul cunoscător, rupt de trecut și de viitor, și desprins din succesivitatea internă a mișcării, din săvârșirea lăuntrică în trecut și în viitor, și legat de acest prezent, este o frână în chiar înțelegerea prezentului, și transformă trecutul într-o evoluție care nu este vie, ci moartă, într-o mișcare exterioară inertă. Istoria se oprește și încremenește în trecut. Numai atitudinea vizionară față de trecutul istoriei pune istoria în mișcare, la fel cum atitudinea profetică față de viitor leagă viitorul de prezent și de trecut într-o mișcare plenară a spiritului. Doar vizionarismul poate resuscita istoria moartă, turnând în statua moartă focul mișcării spiritului.

Destinul omului nu este numai pămîntesc, ci și ceresc, nu doar istoric, dar și metafizic, nu numai omenesc, dar și divin, nu doar dramă a omului, dar și dramă a lui Dumnezeu. Numai apelul profetic la istorie și la trecut poate învia evoluția moartă, mișcarea moartă poate s-o facă vie, mobilă, poate s-o facă lăuntric spirituală. Sensul acesta mi se pare evident după toate cîte le-am spus. Concluzia principală a tuturor prelegerilor mele despre esența istoriei, despre esența unei filosofii a istoriei, este aceea că nu poate exista contradicție între om și istorie, între lumea spirituală a omului și marea lume a istoriei. O astfel de opoziție ar echivala cu mortificarea omului și a istoriei. O metafizică a istoriei către care trebuie să năzuim ne vorbește despre istorie nu ca obiect exterior, ca obiect și domeniu al cunoașterii, care rămîne pentru noi un obiect al lumii exterioare, obiectuale; metafizica istoriei este coborîre în adîncul istoriei, în ființa ei intimă, ea este relevarea istoriei, este istoria însăși, viața ei intimă, drama ei, mișcarea și săvârșirea ei interioară; metafizica istoriei operează cu subiect-obiectul. Acest spirit al identității dintre subiectul și obiectul istoriei animă prelegerile mele de metafizică a istoriei. O asemenea înțelegere a istoriei trebuie să elimine una din aberațiile

conștiinței, și anume teoria obișnuită despre ruptura și antinomia istoriei „lumii de aici” și istoria „lumii de dincolo”. Această aberație a conștiinței se explică prin faptul că transferăm asupra istoriei primilor oameni timpul nostru prezent. Trasăm o linie clară între istoric și metafizic, între istoria pământului și istoria cerului, demarcație ce nu corespunde realității, ea fiind doar o abstracție a conștiinței noastre. Într-adevăr, în zorii istoriei umanității care s-a reflectat în Biblie și în mitologie (mitologie care, după Schelling, este istoria primordială a omului), tot ce se întâmplă nu este un moment dintr-un proces istoric aparținând unui timp similar cu timpul nostru terestru; în adâncurile istoriei, granițele dintre ceresc și terestru se șterg. În mitologia biblică se povestește și despre destinul pământesc al omenirii, și despre destinul ei ceresc, despre istoria mitologică a umanității; granițele dintre ceresc și pământesc sînt șterse, așa cum sînt șterse în toată istoria primitivă a omului. Doar mai târziu, aceste granițe s-au solidificat și a apărut ruptura dintre ceresc și pămîntean. Pe aceste baze construim noi istoria primitivă; cu toate acestea, sacrul și interiorul pot fi conștientizate și înțelese doar în ipoteza că nu a existat această solidificare, că nu au existat aceste granițe și că prima etapă a destinului uman pămîntean a luat naștere în cer, că ea s-a născut într-o realitate spirituală care era totodată și realitate istorică, realitate cu care operează știința istorică, arheologia, realitate despre care mărturisesc monumentele trecute prin critica istorică. Metafizica istoriei se ocupă de destinul omului în apropierea interioară și în identitatea interioară a destinului lui ceresc și pămîntesc.

CAPITOLUL III

Despre istoria celestă. Dumnezeu și omul

Istoria celestă și destinul celest al omului predictează destinul pămîntesc și istoria pămîntească a omului. Există un prolog în cer în care este dată istoria lumii, este înscrisă tema ei. Ce reprezintă această istorie celestă? Este autentică bază metafizică a istoriei. Cerul și viața celestă, în care a fost zămislit procesul istoric, nu sînt nimic altceva decît viața spirituală cea mai profund lăuntrică, fiindcă, într-adevăr, cerul nu este numai deasupra noastră și nu numai la o oarecare depărtare de noi, ca o sferă transcendentală aproape de neatins – cerul este și cea mai profundă adîncime a vieții noastre spirituale. Cînd tîndem în această adîncime dinspre suprafață, atunci, cu adevărat, venim în contact cu viața celestă. În această adîncime își are baza experiența spirituală, deosebită de realitatea terestră, ca fiind un strat mai profund al existenței, mai cuprinzător în planurile sale. Acest strat de adîncime este izvorul istoriei. Istoria își are izvorul în realitatea spirituală înterioară, în acea experiență a spiritului uman în care cel din urmă nu mai este ceva depărtat și situat în opoziție cu spiritul divin, ci este contiguu cu acesta, și în care se relevă drama raporturilor reciproce dintre Dumnezeu și om. În acest sens, realitatea celestă este realitatea, cea mai profundă, în ea fiind înscrisă tema raporturilor dintre Dumnezeu și om, a raporturilor omului cu izvorul absolut al vieții. Tocmai acest raport al omului cu Dumnezeu și cu sursa absolută a vieții este sfera profundă în care se zămislește istoria și unde este ascunsă sămînța sa, fiind predictat în linii fundamentale procesul istoric universal. Dacă istoria nu este doar un fenomen exterior, dacă are un sens absolut și o legătură

cu viața absolută, dacă în ea există ontologicul autentic, aceasta înseamnă că ea trebuie să înceapă și să se săvârșească în sînul Absolutului, altfel spus în acele adîncimi ale existenței cu care viața și experiența spirituală vin în contact în ultima lor profunzime. Iar aceasta înseamnă că, dacă vom privi astfel la predictarea procesului istoric de către adîncimea vieții spirituale, adică de către ceea ce eu numesc viață celestă, atunci trebuie să recunoaștem mișcarea istoriei ca fiind concepută în sînul Absolutului, în chiar viața divină. Viața divină însăși, în sensul ei cel mai adînc, cel mai tînuit, este „istorie”, dramă istorică, mister istoric. Acest caracter de dramă și misterul, mișcător și creator de destin istoric în viața divină, este negat de monismul consecvent și absolut abstract. Doar monismul abstract gîndește Divinitatea ca absolut nemișcată, ca opusă cu desăvîrșire oricărui proces, oricărei acțiuni dramatice, oricărei tragedii interioare a patimilor, a conflictelor forțelor spirituale profunde. Un astfel de monism abstract absolut atribuie orice mișcare doar unei lumi plurale nedesăvîrșite, care este fenomenală, o lume empirică, a unei realități inautentice, o lume secundară, care doar este. O lume în care se mișcă pluralitatea, în care se petrec conflicte tragice, generatoare de destin istoric.

• Monismul gîndește o astfel de lume doar ca iluzorie și aparentă, iar nu ca autentic existențială. Mișcarea este legată numai de lumea relativă și nu se extinde în spațiul lumii absolute, în chiar adîncimea vieții Divinității.

Un astfel de monism consecvent, care produce o ruptură între adîncimea vieții spirituale, între natura Divinității și lume, care este plurală, ce se află mereu în contradicție, în mișcare și este absorbită cu totul de săvîrșirea istoriei, deci, un asemenea monism cuprinde în sine un viciu lăuntric insurmontabil. Caracteristicile destinului istoric ale acestei lumi lăuntrice nu numai că se dovedesc a nu fi cu nici un chip transferabile în însăși adîncimea vieții divine autentice, dar nu sînt legate nici într-un fel cu aceasta. Nici una din formele monismului abstract consecvent nu este în stare să explice lăuntric originea lumii plurale. Nu este de conceput cum în sînul vieții absolute a unei unice și imuabile Divinității (față de care nu este aplicabilă vreo formă a mișcării istorice), căreia

nu i se poate transfera nici un principiu al pluralității, nici un fel de conflicte, nici un fel de diferende (ca în viața absolută înțeleasă astfel), se poate explica apariția și începutul acelei lumi creaturale plurale în care se săvârșește procesul istoric, în care sîntem implicați, de care sîntem cotropiți și al cărei destin îl împărtășim ca pe propriul nostru destin omenesc. Faptul nu e de conceput nici pentru monismul panteist de tip hindus, pentru care lumea este iluzorie, nici pentru Parmenide, nici pentru Platon, care n-a depășit dualismul unicului-imobil și al pluralului-mobil, nici pentru Plotin, nici pentru monismul abstract din idealismul german. Pentru toți, acest fapt este o taină incomprehensibilă. În final, toate aceste direcții sînt nevoite să cadă în acosmism; ele trebuie să recunoască drept autentică existența Divinității unice, a Absolutului, a neclintitului, iar lumea plurală mișcătoare, care include în sine conflicte lăuntrice, rămîne nereală în sensul ontologic al acestui cuvînt. Este foarte interesant să luăm în atenție faptul că printr-o ciudată ironie a gîndirii, adepții monismului abstract cad într-un dualism original imposibil de depășit. Ei produc o ruptură tranșantă între Divinitatea unică și imobilă în perfecțiunea sa absolută, pe de o parte, și lume și om – pe de alta, lumea mișcării destinului istoric, lumea conflictelor tragice, lumea plurală, cu toate contradicțiile ei legate de pluralitate. Acești adepți ai monismului abstract conduc spre asemenea contrarii, spre o asemenea imposibilitate de a trece puntea de la una la alta, încît se formează, firește, o formă extremă și insurmontabilă de dualism. Pentru a evita acest dualism, trebuie respinsă forma de monism, care recunoaște ca autentic existent doar Absolutul unic și imobil. Această formă de monism înclină inevitabil spre dualism. Și orice filosofie, orice formă de conștiință religioasă, care admite nu doar momentul monist, dar și pe cel dualist, poate depăși disperarea acestui dualism. Astfel se aruncă o punte între două lumi, se înțelege rostul și destinul pluralității. Iar lumea, care-și străbate tragic istoria, și omul sînt examinate în legătură cu destinul Absolutului însuși, cu drama lăuntrică ce-și are baza în el, predestinată în el, dramă care se săvârșește în sînul vieții divine absolute.

În ce relație se află o asemenea înțelegere a naturii vieții divine absolute, în cele două forme fundamentale ale sale, pe care am încercat să le caracterizez, cu conștiința creștină? Problema este complexă și discutabilă, deoarece, după concepția dogmatică oficială a Bisericii, după filosofia eclezială predominantă, poate părea că pentru conștiința creștină este absolut inacceptabilă orice admitere a posibilității de mișcare, a posibilității procesului istoric în sinul vieții divine. În gândirea creștină, este foarte răspândită concepția conform căreia principiul mișcării și al destinului tragic nu se extinde asupra naturii Divinității. Însă sînt profund convins că învățătura creștină privind repaosul neclintit al lui Dumnezeu, imobilitatea Absolutului și extinderea principiului istoriei doar asupra lumii create, a lumii relative, deosebită în esență de lumea Absolutului, este o învățătură exoterică, exterioară. Aceasta nu spune nimic despre interiorul însuși, despre însuși adevărul esoteric, tainic, din învățătura despre Divinitate. Se poate chiar afirma că o asemenea concepție a imobilității vieții divine, teama de a recunoaște mobilitatea acestuia, de a recunoaște existența unei tragedii interioare în viața divină, se află în contradicție frapantă cu taina fundamentală a creștinismului – cu învățătura creștină despre Treimea divină, cu învățătura creștină despre Hristos – centru al acestei vieți divine, cu misterul creștin al Golgotei. Cu adevărat, în adîncul său insondabil, creștinismul înțelege esența existenței, realul autentic ca un mister lăuntric, ca o dramă lăuntrică, o tragedie care este a Divinității. Cu adevărat, destinul Fiului lui Dumnezeu răstignit pe cruce, ceea ce constituie taina cea mai profundă a creștinismului, nu este altceva decît tragicul și pateticul mister trăit de Divinitate, pentru că misterul presupune trecerea principiului mișcării, al conflictului tragic lăuntric, asupra naturii vieții divine. Dacă însuși Hristos, Fiul lui Dumnezeu, suportă destinul tragic, dacă destinul istoric, dacă mișcarea istorică este și în El, aceasta nu înseamnă altceva decît recunoașterea tragediei, suportată de viața divină. Nu se poate afirma destinul tragic al Fiului lui Dumnezeu, moartea Sa răscumpărătoare, fără a recunoaște mișcarea în însăși Viața divină. În acest fel se afirmă pentru conștiința creștină posibilitatea

trecerii principiului mișcării tragice și asupra naturii lăuntrice a Divinității. Și, la drept vorbind, este în folosul negării mișcării în natura Divinității acel tip pur de monism care neagă Treimea Divinității și consideră recunoașterea Treimii ca introducere a principiului pluralității în viața divină. Or, întreaga taină a creștinismului constă în această introducere a temeiului trinitar și în destinul tragic de pătimiri care se dezlănțuie înăuntrul temeiului trinitar. O astfel de comprehensiune a naturii Absolutului predețerminează însăși creația lumii în creștinism. Cu adevărat, pentru conștiința creștină, lumea este creată pentru că a existat Dumnezeu-Fiul. Facerea lumii de către Dumnezeu-Tatăl este un moment al tainei profunde a relației dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul. Mișcarea însăși, în conștiința creștină profundă, posibilitatea însăși a procesului se definesc prin faptul că în străfundul vieții divine, în adâncul vieții spirituale, în însăși genunea acestei vieți se dezlănțuie taina lui Dumnezeu, se deschide lăuntrica dorință arzătoare a lui Dumnezeu, dorul lăuntric către un Celălalt al Său, către acel Celălalt care poate fi pentru El obiectul unei iubiri mărețe, nemărginite, dor și iubire de Celălalt și sete nesfârșită ca și Celălalt să-I răspundă la fel. **Această tragedie interioară a iubirii lui Dumnezeu pentru Celălalt și așteptarea iubirii reciproce constituie taina tainelor Vieții divine, de care este legată crearea lumii și a omului.** Pentru că crearea lumii și a omului nu a fost altceva decât o mișcare lăuntrică, o istorie plină de dramatism în viața Divinității, o istorie a iubirii divine între Dumnezeu și Celălalt. Iar în înțelegerea întrecută a lui Dumnezeu, al doilea ipostas al Treimii Divine, ipostasul Fiului lui Dumnezeu, înțeles ca iubire nemărginită, constituie miezul tragediei divine, dar și al tragediei lumii și al destinului lumii. Aici are loc contopirea lăuntrică a celor două destine: destinul istoric al Vieții divine și destinul istoric al vieții lumești, al vieții umane. O astfel de concepere a Vieții divine, fără de care este imposibil să se înțeleagă apariția istoriei și a destinului autentic universal și omenesc, este în corelație cu faptul că adâncul vieții spirituale este înțeles dinamic, ca mișcare creatoare și destin tragic.

Există vreun temei pentru înțelegerea profunzimii
vieții spirituale a creației...

repaos, ca opoziție a oricărui destin istoric? Cred că aceasta este una dintre problemele fundamentale religioase, dar și filosofice, care trasează o linie de separație de-a lungul întregii istorii a cunoașterii de sine umane. Pe de o parte, se află înțelegerea dinamică a realității spirituale, pe de alta – înțelegerea statică a acesteia, ca repaos. Încă în filosofia greacă, în căre sînt prefigurate, în esență, toate tipurile principale de direcții filosofice dezvoltate pe întreaga durată ulterioară a istoriei, s-au zămislit modelele eterne ale acestor două tipuri fundamentale. Astfel, Parmenide și elevații înțelegeau realitatea spirituală profundă, realitatea divină, autentică, existentul metafizic, drept unic și nemișcat, în timp ce Heraclit, unul din cei mai mari filosofi ai lumii, înțelegea realitatea metafizică ca o mișcare de foc. Pe durata întregii istorii a conștiinței filosofice are loc conflictul și lupta între aceste două tipuri; și trebuie să spunem că în filosofie a predominat întotdeauna tipul parmenid – concepția privind imobilitatea, caracterul static al existentului autentic, concepția despre caracterul ireal, inexistent – din punct de vedere metafizic – al lumii mișcării și al lumii destinelor istorice. Tocmai acest ferment, această tradiție filosofică a fost, în interiorul conștiinței creștine, unul din izvoarele neînțelegerii dinamicii vieții divine, al înțelegerii acesteia ca imobilă, în contradicție cu destinele istorice. Însă această tradiție se află într-un conflict neîmpăcat cu misterul creștin, cu taina creștină fundamentală a patimilor și chinurilor Fiului lui Dumnezeu, cu destinul Său istoric.

Obișnuita obiecție filosofică adusă posibilității de mișcare în sînul Absolutului are un caracter formal și raționalist. Această obiecție constă în faptul că admiterea posibilității de mișcare, a posibilității istoriei, a destinului istoric în viața divină, s-ar afla în contradicție ireconciliabilă cu perfecțiunea Divinității, căci orice mișcare, orice soartă, orice istorie presupune o insuficiență, o imperfecțiune. Ipoteza că în interiorul vieții divine există o anume trebuință, o anume nostalgie lăuntrică divină, nesatisfăcută încă și care de aceea indică o imperfecțiune a Absolutului însuși, nu poate fi acceptată. Dar este puțin probabil că această ripostă formală și raționalistă se poate impune și că poate părea serioasă și la locul ei în preajma

cele mai profunde taine a vieții divine. Este o negare a caracterului antinomic lăuntric al oricărei cunoașteri de Dumnezeu, o înțelegere plată și raționalistă a naturii Absolutului, și ea degenează în deism mort sau monism abstract, pentru care, în general, însăși apariția lumii este de neînțeles, la fel ca și întregul destin al lumii. La fel de bine, dar cu nimic mai prejos, se poate afirma nu numai că translaarea principiului mișcării istorice asupra vieții tainice a Divinității semnifică o insuficiență în Viața Absolutului, dar și opusul acestui lucru, că și lipsa mișcării creatoare, a destinului istoric creator în sinul Absolutului semnifică o insuficiență, un neajuns al Absolutului. Și aceasta pentru că, într-adevăr, mișcarea creatoare nu este numai o completare a incompletului și *nu exprimă doar cerințe încă nesatisfăcute, ci este și* semnul desăvârșirii existenței. Orice existență lipsită de mișcare creatoare ar fi o existență păgubită: unul din momente, cel al mișcării creatoare, al destinului creator și al istoriei creatoare, ar lipsi din ea. De aceea un asemenea gen de obiecții, adoptate adesea de filosofia creștină dogmatică și oficială, poartă pecetea gândirii raționaliste limitate și, cu adevărat, contrazice natura Divinității. **Pentru că, dacă există posibilitatea apropierii de cunoașterea vieții absolute** numai prin recunoașterea caracterului antinomic al acestei vieți – căci tocmai această opoziție este semnul principal al contactului nostru cu taina profundă a vieții spiritului –, atunci nu putem să o atingem cu criteriul plat al logicii noastre formale. Și, într-adevăr, calea autentică spre cunoașterea tainei realității spirituale, către cunoașterea acelei vieți divine în care este zămislită și inculcată întreaga istorie universală, întreaga istorie umană, nu este posibilă prin filosofeme abstracte, clădite conform principiilor logicii formale, ci printr-o mitologie concretă. Ar fi foarte important să ne oprim la aceste două căi diferite de intuire a tainelor profunde ale vieții divine. Acestea nu pot fi intuite prin filosofeme abstracte. Filosofema perfectă este aceea care nu depășește cadrul monismului abstract, pentru că tipul monismului lui Spinoza, tipul monismului hinduist, chiar monismul hegelian (cu unele complicații, fiindcă la Hegel există un proces în Absolut) constituie, desigur, filosofema

perfectă cea mai puțin contradictorie. Însă tocmai acest monism se află în profund conflict cu fondul conștiinței creștine. Esențial pentru filosofia monistă este faptul că, în genere, ea nu poate soluționa problemele lumii, problemele pluralității lumii, conflictele ei tragice, creația, istoria lumii, destinul ei tragic, contradicțiile ei lăuntrice. De aceea cred că apropierea de tainele vieții divine, și nu numai de ele, dar și de căutarea cheii pentru rezolvarea tainelor vieții universale și omenești, cu toată complexitatea destinului istoric, se poate soluționa doar prin mitologemă concretă. Viața divină nu este comprehensibilă prin cugetarea filosofică abstractă, construită pe principiile logicii raționaliste formale, ci prin mitul concret • despre viața divină ca destin de pătimire al Persoanelor, al Ipostasurilor concrete Divinității. Nu este vorba de filosofemă, ci de mitologemă. O astfel de mitologemă au avut-o gnosticii și de aceea ei, cu toate neajunsurile lor, cu tot aspectul tulbure al unor forme de gnosticism, au intuit totuși mai bine tainele vieții divine ca destin istoric, spre deosebire de filosofi abstracti, care au operat cu filosofeme. O astfel de mitologemă dă posibilitatea să se atingă esența istoriei celeste, etapele vieții divine, conii sau vârstele, perioadele vieții divine. Însăși noțiunea de eoni divini este legată de destinul concret, imperceptibil și în esența lui de neînțeles de nici o filosofemă abstractă. Numai mitologema, care înțelege viața celestă divină ca istorie celestă, ca dramă a iubirii și a libertății, ce se instaurează între Dumnezeu și Celălalt al Său, pe care Dumnezeu îl iubește și este însetat de reciprocitate, numai prin mărturisirea dorului lui Dumnezeu se dezleagă istoria celestă și, astfel, se arată calea interioară spre dezvăluirea destinului lumii și al omului. Doar o asemenea libertate a lui Dumnezeu și a omului, iubirea dumnezeiască și iubirea omenească în corelația lor lăuntrică profundă și tragică este calea experimentală probată pentru înțelegerea sorginții oricărui destin istoric, doar ea oferă punctul de plecare. Trebuie să afirmăm un anumit antropomorfism nu rușinat și sfios, ci conștient și cu curaj. În realitate, doar o asemenea intuire lăuntrică a vieții divine și a destinului divin, în înrudirea sa profund lăuntrică cu destinul uman și cu viața dinăuntru omului, descurcă

tainele vieții divine, lucru absolut necesar pentru dezvăluirea metafizicii istoriei. Numai o astfel de mitologemă concretă poate să facă lăuntric comprehensibil ceea ce rămâne absolut incomprehensibil pentru monismul panteist, construit formal din punct de vedere filosofic. Pentru acest monism panteist, însăși apariția omului, însuși sensul destinului său sînt absolut de neînțeles, pentru că, într-adevăr, este de neconceput de ce în sîmul vieții divine unice și imobile poate să ia naștere acea tragică mișcare care este legată de destinul omului. Doar înțelegerea acestei vieți divine însăși, ca fiind alină lăuntric cu tragedia umană, face posibilă înțelegerea rostului apariției omului și a destinului său, altfel spus, face posibilă conexiunea lăuntrică între Dumnezeu și om, care este și soluția relației între Dumnezeu și lume. De aceea, cu adevărat, în centrul lumii stă omul, iar destinul omului determină destinul lumii prin el și pentru el. Astfel se face înțeles rostul tainei profunde și al vieții divine lăuntrice, precum și tainele vieții lumii plurale, mișcătoare. Tocmai aceasta este taina relațiilor între Dumnezeu și om, taina iubirii și a libertății, taina iubirii libere. Această înțelegere a relațiilor dinăuntru ale lui Dumnezeu cu omul, ca **dramă a iubirii libere**, dezgolește și relevă izvoarele istoriei. Cu adevărat, întreg destinul istoric nu este altceva decît destinul omului, iar destinul omului nu este altceva decît destinul relațiilor lăuntrice cele mai profunde dintre om și Dumnezeu. Iar aceste relații lăuntrice se relevă identic pentru noi și în experiența spirituală, și în destinele istorice exterioare. Pornind de aici, trebuie să ne devină clar și altceva. Aceasta presupune înțelegerea vieții divine înseși ca dramă între Dumnezeu și Celălalt, în centrul căreia se află Fiul lui Dumnezeu – Dumnezeuul desăvîrșit și omul desăvîrșit. Tocmai de aceea taina lui Hristos este taina raporturilor dintre Dumnezeu și om, tragedia iubirii libere. Aceasta este mitologema. Pentru mine, mitul nu înseamnă ceva opus realului ci, dimpotrivă, arată realitatea cea mai profundă. Această mitologemă poate fi adevărata cheie în dezlegarea metafizicii istoriei.

Abordez niște probleme ce pot părea foarte depărtate de filosofia istoriei și, probabil, nu e prea clar pentru

- toți, dar va fi în continuare, de ce aceste premise sînt absolut inevitabile și necesare pentru filosofia istoriei, de ce trebuie să ne oprim la asemenea probleme primare ale metafizicii existenței, ca să trecem la metafizica istoriei. Voi dezvolta acum ideea că istoria începe în sînul
- Absolutului, în chiar viața divină, că în ea există temeiul mișcării tragice (aceasta este premișa autentică a filosofiei istoriei cu caracter creștin și esoteric). Voi spune cîteva cuvinte despre profunda și originala concepție a misticii germane, care a influențat și filosofia germană și care este absolut esențială pentru dezvoltarea și înțelegerea posibilității mișcării în Absolut. Nu am în vedere numai pe cel mai mare mistic german, dar și pe unul din cei mai mari mistici ai tuturor timpurilor – este vorba de
 - Jakob Böhme și concepția sa despre „natura obscură din Dumnezeu”. Există aici o profundă legătură cu ceea ce am afirmat, o ilustrare concretă vis-à-vis de înțelegerea premizei fundamentale a metafizicii istoriei. Socot că aceasta este una din cele mai mari descoperiri ale spiritului german. Într-adevăr, spiritul german a făcut cele mai uimitoare descoperiri în vechea mistică germană și apoi le-a dezvoltat în filosofia germană, parțial în arta germană și, în general, în cultura germană. Cred că la originea acestei culturi spirituale stă întuirea existenței profunde, primare, ca fiind irațională și obscură în fundamentul ei (nu în sensul răului, pentru că acest întuneric a fost instaurat înainte de apariția diferenței între bine și rău). Undeva, într-un hău incommensurabil, este *Ungrund*-ul, netemeiul, față de care sînt inaplicabile cuvintele omenești, categoriile binelui și răului, dar sînt inaplicabile și categoriile existenței și inexistenței. *Ungrund*-ul este limita absolută a adîncimii, este izvorul primar care formează, cum ne învață Böhme, și după el Schelling, „natura întunecată în Dumnezeu”. În natura lui Dumnezeu, mai adînc decît El, se află o beznă inițială și din sînul acesteia se săvîrșește teogonia, procesul nașterii lui Dumnezeu; acest proces este deja secundar în comparație cu bezna inițială, fără fundament, inexprimabilă. Ea este absolută, irațională, incommensurabilă cu oricare din categoriile noastre. Există un izvor primordial, obîrșia existenței din care fîșnește șuvoiul veșnic. Iar în acest izvor veșnic, în acest șuvoi

veșnic se revarsă dintotdeauna lumina divină, aici se săvârșește actul nașterii lui Dumnezeu. Tocmai recunoașterea unui asemenea principiu irațional, întunecat, este una din căile către descoperirea și înțelegerea tainei **posibilității mișcării în sînul vieții divine**. Aceasta fiindcă tocmai existența unui astfel de izvor primordial obscur înseamnă posibilitatea destinului tragic al vieții divine. Dacă în viața divină se stîrnește tragedia patimilor, un anume destin al lui Dumnezeu, în centrul căruia se află suferința lui Dumnezeu însuși, Fiul Domnului, dacă prin intermediul acestei suferințe se înfăptuiește răscumpărarea lumii, izbăvirea lumii, acest lucru poate fi explicat numai prin faptul că există sursa profundă a conflictului tragic, a mișcării tragice și a patimilor tragice în sînul vieții divine înseși. Faptul este negat de orice teorie plat raționalistă despre Divinitate, de toate concepțiile conformiste care se tem să transfere mișcarea tragică asupra vieții divine. Aceștia se raportează la o Divinitate lipsită de orice contradicții și conflicte lăuntrice, raționalizată și logicizată pînă la capăt. Această mare descoperire a fost făcută de misticii germani și, dacă nu ei au fost primii, oricum în creațiile lor a apărut cu cea mai mare pregnanță. **Descoperirea lor a determinat în mare măsură destinul întregii filosofii germane**, pentru că, într-adevăr, **în toată filosofia germană, se dezvăluie că la baza existenței stă un temei volitiv irațional și că întregul sens și toată esența procesului universal constau în limpezirea în cosmogonie și teogonie a acestui temei irațional întunecat**. De aici se poate trage concluzia, care va fi și premisa propriei mele metafizici a istoriei: destinul pămîntesc este predeterminat de cel-celest, iar în viața celestă se săvârșește tragedia limpezirii și izbăvirii prin patinile dumnezeiești, tragedie prin care se determină procesul limpezirii în istoria lumii.

O asemenea înțelegere a Absolutului, caracteristică pentru mistica germană și parțial pentru filosofia germană, îndeosebi pentru filosofia lui Schelling și în special a lui Baader, coincide și cu o înțelegere mai profundă a creștinismului. Toate acestea ne conduc la ideea că, înainte de a dezvolta metafizica noastră a istoriei, trebuie să descoperim misterul inițial care se săvârșește în miezul

existenței, drama primordială a existenței. În ce constă aceasta? Este drama corelației între Dumnezeu și om. Cum să înțelegem această dramă primordială? Cred că această dramă sau mister al creștinismului este misterul nașterii lui Dumnezeu în Om și a Omului în Dumnezeu. Într-adevăr, la baza creștinismului se află taina nașterii lui Dumnezeu în om și a nașterii omului în Dumnezeu. În diferite perioade ale creștinismului, se dezvăluie într-o mai mică sau mai mare măsură una sau alta dintre laturile acestei taine. În destinul istoric, se dezvăluie mai mult taina nașterii lui Dumnezeu în om. Dacă nașterea lui Dumnezeu în om este punctul central al destinului lumesc, omenesc, al destinului pămîntesc al acestei lumi, aceasta nu este o taină mai puțin profundă ca aceea care se săvîrșește în sînul vieții divine – taina nașterii omului în Dumnezeu. Pentru că, dacă există dorul omenesc după Dumnezeu și răspunsul la acest dor este revelarea lui Dumnezeu în Om și nașterea lui Dumnezeu în spiritul uman, există și dorul lui Dumnezeu după om și nașterea în Dumnezeu a omului, dorul după cel iubit și după cel care iubește în libertate! Răspunsul la acest dor este nașterea omului în Dumnezeu. Se împlinește taina procesului antropogonic. Este o mișcare de răspuns la mișcarea dumnezeiască. Dacă există o mișcare dumnezeiască, în care se naște Dumnezeu, există și o lucrare de răspuns, în care se naște omul, se revelează omul – mișcarea omului către Dumnezeu. Tocmai acesta este misterul primordial al spiritului, misterul primordial al existenței, care este totodată și misterul central al creștinismului. Căci în punctul central al creștinismului, în ipostasul lui Hristos – Fiul lui Dumnezeu, se unesc două taine. Cu adevărat în chipul lui Hristos s-a săvîrșit nașterea lui Dumnezeu în Om și nașterea omului în Dumnezeu. În această taină s-a înfăptuit iubirea liberă între Dumnezeu și om. Nu numai Dumnezeu s-a revelat în desăvîrșire, dar și omul s-a revelat în desăvîrșire; omul desăvîrșit s-a revelat prima oară pentru Dumnezeu ca răspuns la mișcarea dumnezeiască. Acesta este procesul lăuntric tănuit în chiar realitatea divină, o adevărată istorie profund divină care se oglindește și în toată istoria exterioară a omenirii. Într-adevăr, istoria nu este doar revelația lui Dumnezeu.

ci și revelația de răspuns a omului către Dumnezeu. Toată complexitatea procesului istoric constă în interdependența și în interdependența launtrică a acestor două revelații, fiindcă istoria nu este numai planul revelării lui Dumnezeu, ci și revelarea în replică a omului însuși; de aceea istoria este o tragedie atât de complexă și înfricoșătoare. Dacă istoria ar fi numai revelarea lui Dumnezeu și receptarea în trepte a acestei revelații, nu ar fi atât de tragică. Tragedia, drama istoriei, predeterminată în însăși viața divină, se definește prin faptul că taina istoriei este taina libertății. Taina libertății este nu numai taina faptului că se săvârșește revelarea lui Dumnezeu, ci și a faptului că se săvârșește revelarea în replică a voinței umane, revelarea omului, așteptată de Dumnezeu în chiar sînul vieții divine. De aceea a luat naștere lumea: pentru că de la început Dumnezeu a rîvnit libertatea. Dacă El n-ar fi rîvnit și n-ar fi așteptat libertatea, procesul universal nici n-ar fi avut loc. În locul procesului universal ar fi fost o împărăție a lui Dumnezeu stagnantă, perfectă dintru început, ca o armonie necesar predeterminată. Procesul universal este o tragedie teribilă, istoria sîngeroasă se desfășoară, în centrul istoriei se înalță crucea pe care a fost răstignit Fiul lui Dumnezeu, în centru se află suferința lui Dumnezeu, numai și numai pentru că, în adevăr, Dumnezeu a dorit libertatea, pentru că misterul primordial al lumii, drama primordială a lumii sînt misterul și drama libertății între Dumnezeu și Celălalt al Său, cel pe care Dumnezeu îl iubește și de care vrea să fie iubit și doar în libertate se află sensul acestei iubiri. Această libertate primordială, incomprehensibilă rațional, absolut irațională în sursa sa primară, ireductibilă, constituie dezlegarea tragediei istoriei universale. În această libertate nu se săvârșește numai revelarea dumnezeirii către om, dar și revelarea în replică a omului către Dumnezeu, fiindcă libertatea este izvorul apariției mișcării, a procesului, a conflictului interior, a contradicției suportate launtric. De aceea legătura între libertate și metafizica istoriei este indisolubilă. În libertate își are sorgintea soluția înțelegerii atât a vieții divine ca destin tragic, cât și a vieții lumești, a vieții omenești ca destin și istorie tragică. Dacă nu ar fi libertate, nu ar fi nici istorie. Libertatea este

fundamentul primordial al istoriei. Revelarea istoriei poate fi concepută de noi, de spiritul uman, doar prin Hristos, ca om desăvârșit și ca Dumnezeu desăvârșit, ca unire desăvârșită, ca naștere a lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu, ca revelație divină pentru om și ca revelație de răspuns a omului pentru Dumnezeu. Omul absolut, Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, stă atît în centrul istoriei celeste, cît și al celei pămîntești. El este legătura spirituală lăuntrică a acestor două destine. În afara Lui este de neconceput legătura între lume și Dumnezeu, între pluralitate și unitate, între realitatea lumească, realitatea omenească și realitatea absolută. Istoria există pentru că în miezul ei se află Hristos. Hristos este fundamentul cel mai profund mistic și metafizic, este izvorul istoriei, al destinului ei dramatic, tragic. Spre El vine și de la El pleacă mișcarea divină a patimilor și mișcarea lumească a patimilor. Fără Hristos, mișcarea n-ar fi fost și n-ar fi fost de conceput. Tocmai de aceea istoria s-a zămislit în poporul evreu: acolo a existat un sentiment mistic, în care s-a conceput legătura dintre istoria celestă și cea pămîntească. Prin Hristos, metafizicul și istoricul încetează să se mai separe, se unesc și se identifică. Metafizicul însuși devine istoric, iar istoricul metafizic; istoria celestă devine istorie pămîntească, iar istoria pămîntească este înțeleasă ca moment al istoriei cerești. Înțelegerea misterului primordial și a dramei inițiale, ca dramă a iubirii libere, ca semn că Dumnezeu a voit libertatea, este reversul faptului că Dumnezeu l-a voit pe om, l-a cuprins dorul după om, ca să vorbim în termenii mitologemei, nu ai filosofemei abstracte. Iar faptul că Dumnezeu l-a voit pe om înseamnă că El a voit iubirea liberă a acestuia. Astfel s-a fundamentat și a luat naștere tema istoriei universale, a destinului istoric universal. Acesta va fi firul roșu care va trece prin toate prelegerile mele, cînd voi arăta cum, în diferite etape ale istoriei universale, se dezlănțuie tragedia misterului primordial, tragedie răsfrîntă în realitatea noastră plurală. Este tragedia raporturilor dintre Dumnezeu și om, misterul iubirii libere, cu toate suferințele și contradicțiile ireconciliabile, care sînt specifice acestui mister primordial. Pentru că, într-adevăr, în iubirea liberă nu este inclusă

numai tema istoriei universale, ci este dată și rezolvarea acestei teme prin libertate, nu prin necesitate. Această temă conferă istoriei universale caracterul înfricoșat și sîngeros, care-i face pe mulți să se îndoiască de faptul că există un plan divin și îi face să cugete că toată istoria lumii este o negare a existenței Sale. Înfricoșătorul destin – triumful de veacuri al răului asupra binelui – pare de neîmpăcat cu existența Planului divin. Dar dacă înțelegi existența însăși a lui Dumnezeu și misterul primordial ca mister al iubirii libere, această obiecție nu va mai părea adevărată. Dimpotrivă, tocmai destinul tragic, în chinuri și suferințe al istoriei universale este manifestarea acelui lăuntric mister al iubirii, manifestarea faptului că destinul lumii este dat în incomprehensibila taină a libertății, care a dat naștere tuturor chinurilor vieții umane. Aceste chinuri ar putea fi întrerupte prin necesitate, prin constrîngerea divină, însă faptul ar contrazice voința lui Dumnezeu privind săvîrșirea destinului uman în iubire liberă. De aceea toate devierile istoriei universale, care au năzuit să realizeze armonia, să înfrîngă principiul întunecat, să vină de hac libertății refractare, înlocuind-o prin **constrîngere și necesitate** – în bine, au constituit doar un **indiciu secundar** al acestui mister unic și primordial al **libertății divine**. Ele sînt caracteristice și, în lumina conștiinței creștine, trebuie să fie demascate ca ispită, care însoțește dintotdeauna destinul omului. Cea mai mare taină a creștinismului, care stă la baza Bisericii creștine – taina harului – nu este altceva decît o împăcare cunoscută creștinismului și o depășire a conflictului fatal dintre libertate și necesitate. Este o depășire și a libertății „fatale”, și a necesității „fatale”. Aici cuvîntul „fatal” este imperfect și inadecvat esenței lăuntrice a realităților și oglindește nedesăvîrșirea cuvintelor noastre și a limbii noastre. Libertatea include în sine un principiu irațional întunecat, care nu oferă nici o garanție lăuntrică dacă lumina va birui întunericul, dacă tema divină dată va fi soluționată, dacă va fi dat un răspuns la tema emisă de Dumnezeu cu privire la iubirea liberă. Libertatea poate fi „fatală”, ea poate conduce pe acele căi ale biruinței întunericului care duc la distrugerea ființei. Un astfel de caracter fatal al libertății este deja începutul necesității.

Dacă istoria universală s-ar defini numai prin libertate neiluminată de nimic ori nelimitată de nimic, legată de libertate prin intermediul necesității, al fatumului, atunci procesul universal ar fi într-un inipas lăuntric, nu și-ar găsi ieșirea în iubirea liberă, ivită în miezul lumii de către Hristos ca Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit. Nici libertatea neiluminată de nimic, nici necesitatea nu pot da garanții, nu pot asigura o astfel de soluționare a dramei universale a iubirii libere. De aceea există harul, care semnifică soluționarea conflictului între libertate și necesitate printr-o tainică împăcare a libertății cu fatumul divin. Harul nu contravine libertății, harul se află într-o lăuntrică identificare cu libertatea, el înfrânge întunericul irațional al libertății și o conduce spre iubirea liberă. De aceea tema fundamentală a creștinismului este strâns legată de har, altfel spus de depășirea conflictului dintre fatalitatea libertății și fatalitatea necesității în iubirea liberă. Tocmai prin har se realizează raporturile dintre Dumnezeu și om și se soluționează tema dramei puse de Divinitate. De aceea în istoria universală, în destinul lumii și al omului nu acționează numai libertatea umană, numai necesitatea naturală, ci și harul divin, fără de care destinul n-ar fi înfăptuit și misterul n-ar putea să se săvârșească.

Acesta este unul din momentele fundamentale ale oricărei filosofii creștine a istoriei, și el are drept obiect descoperirea omului în istorie. În istorie se petrece o interdependență foarte complexă a trei principii: al necesității, al libertății și al harului ce transfigurează. Corelarea acestor trei principii determină întreaga complexitate a destinului istoric al omului. În acestea trebuie să vedem forțele metafizice primordiale care acționează în istorie. Astfel, în destinul umanismului, care va fi în centrul atenției mele, se dezvăluie limpede această interdependență între har, libertate și necesitate. Întregul proces universal se află sub semnul Omului cu literă mare, în miezul acestui proces stă destinul Omului, care se determină prin drama divină primară. Doar mitul Omului, ca un centru al acestui destin universal și moment din însuși destinul divin, oferă soluția problemei fundamentale a metafizicii istoriei și predetermină acele forțe spirituale fundamentale care acționează aici. Doar legătura între

procesele teogonice, cosmogonice și antropogonice explică istoria ca principiu metafizic lăuntric și spiritual, nu ca principiu anti-metafizic, opus realității lăuntrice spirituale; aceeași legătură nu separă, ci unește într-o unitate interioară anume, care ne este dată în experiența noastră spirituală. Afirm că experiența spirituală umană, când este cu adevărat aprofundată, relevă legătura dintre metafizic și istoric, între realitatea celestă, care este o aprofundare a realității spirituale, și realitatea pămîntească. Experiența spirituală soluționează destinul uman, implementat în destinul Divinității, dă soluția istoriei ca istorie celestă, nu numai universală și umană. Astfel ajungem la alte probleme foarte complexe privind natura timpului, relațiile între timp și veșnicie, relațiile între trecut și viitor. Toate constituie alte premise metafizice ale concepției noastre asupra istoriei, fără de care prezența metafizică a istoriei ar fi imposibilă.

Despre istoria celestă. Timp și eternitate

O problemă de bază, o premisă fundamentală a oricărei filosofii a istoriei este, neîndoiește, problema semnificației timpului, a naturii timpului, pentru că istoria este un proces în timp, săvârșirea temporală, mișcarea în timp. De aceea, semnificația acordată istoriei este legată nemijlocit de cea care se acordă timpului. Are timpul semnificație metafizică? Există o legătură între timp și ceva esențial, care ajunge pînă la nucleul existenței? Sau timpul este doar o formă și condiția pentru lumea evenimentelor, pentru lumea fenomenalului? Este legat de existența autentică? Sau timpul este numai fenomenologic, legat doar de eveniment, și nu se extinde asupra esenței lăuntrice a existenței, asupra nucleului ei interior? Fără îndoială că orice metafizică în care fenomenul istoric reprezintă ceva esențial pentru profunzimea existenței, este legată de recunoașterea valorii ontologice a timpului, altfel spus, de concepția că timpul există pentru esența însăși a existenței. Aceasta este problema relației timpului cu eternitatea. Pare că există o opoziție antagonică între timp și eternitate, neputîndu-se stabili nici o relație între ele. Timpul pare a fi o negare a eternității, o stare care nu are nici un fel de rădăcini în viața veșnică. Acesta este un punct de vedere. Sau, poate că timpul însuși este implementat în eternitate și legat de aceasta? Iată problema despre care vreau să vă vorbesc și care mi se pare a fi centrală pentru metafizica istoriei, o condiție esențială pentru orice înțelegere a procesului istoric. În acest mod se recunoaște faptul că există două timpuri: un timp rău și unul bun, un timp autentic și unul neautentic. Există un timp degradat și unul profund, implicat în eternitatea

însăși, în care nu există degradare. Aceasta este problema care separă diferitele direcții filosofice. Una dintre ele, mai puțin preponderentă în istoria gândirii filosofice, dar la care aderă într-un tot, recunoaște că, la fel cum în timp este posibilă intrarea eternului, tot așa este posibilă și ruperea închistării timpului și ieșirea lui în eternitate, când un principiu etern acționează în acesta. Timpul nu este un cerc închis, în care nu poate pătrunde nimic din realitatea veșnică, ci este ceva care se deschide. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, un asemenea punct de vedere presupune că și timpul însuși este ceva infiltrat în profunzimea eternității. Ceea ce noi numim timp în procesul nostru istoric al lumii, în realitatea noastră lumească, realitate ce reprezintă un proces în timp, este o anumită perioadă lăuntrică, o epocă internă a veșniciei înseși. Aceasta înseamnă că nu există doar timpul nostru pămîntesc, în realitatea noastră pămîntească, ci și unul autentic, celest, în care primul este implementat și pe care îl oglindește și îl exprimă; că există, după expresia vechilor gnostici, zone de adîncime divină a existenței. Însă ele arată că și pentru baza existenței însăși există un timp, că și acolo există un anumit proces temporal, că procesul temporal nu este numai forma acestei realități a noastre închise, contrapuse unei anumite realități profunde, ca și cum n-ar avea nimic comun cu timpul. Nu, ea are timpul său ceresc, divin. Astfel, se ajunge la recunoașterea faptului că însuși procesul temporal, care este procesul istoric universal, ce se săvîrșește în timpul nostru, se zămislește în eternitate. În veșnicie se iscă acea mișcare care se săvîrșește în realitatea noastră lumească. O falsă ruptură între timp și eternitate este caracteristică pentru o serie întreagă de curente filosofice. De pildă, pentru orice fenomenalism, fie el de tipul criticismului kantian sau al empirismului englez. Căci orice fenomenalism consideră că între realitatea lumească, aflată în timp, și însăși esența existenței, între fenomen și lucrul în sine, nu există nici un fel de căi nemijlocite de comunicare. Acestea sînt sfere și stări incommensurabile. Sînt lăuntric absolut scindate și nu poate exista legătură între ele. Noi trăim într-o lume situată în timp, în care nu pătrunde direct nimic din realitatea profundă și autentică nesupusă

timpului, natura acestuia neextinzându-se și asupra ei. La Kant, acest lucru este exprimat în concepția conform căreia spațiul și timpul sînt forme transcendente ale sensibilității, forme ale percepției, în ele aflîndu-se pentru noi lumea cunoscută. În percepția exterioară, această lume se găsește în spațiu și în timp, iar în viața sufletească lăuntrică apare numai în timp, pentru că spațiul nu este formă interioară, care să se dezvăluie realității sufletești, însă nici forma spațiului, nici a timpului nu pot fi extinse la miezul lăuntric al existenței. Trebuie să spunem că nici în platonism, nici în filosofia antică hindusă nu există o legătură între timp și esența lăuntrică a existenței. Esența lăuntrică a existenței era înțeleasă ca atemporală, nu ca proces, avîndu-și timpul și epocile sale, ci ca eternitate imuabilă, opusă oricărui proces vremelnice. Raportul astfel înțeles dintre eternitate și timp și-a pus amprenta specifică și asupra conștiinței creștine, pentru că și în conștiința creștină este foarte puternic acel curent care consideră că natura timpului nu se extinde asupra adîncimii vieții divine. Această considerație este legată direct de alta: natura mișcării, natura procesului se extind asupra vieții divine? Ceea ce spun eu e același lucru, numai că este examinat din altă latură. Cînd se spune că în viața divină nu există nici un fel de timp, cred că afirmația are un caracter exoteric, care nu exprimă ultima profunzime a gnosisisului. Aceasta mai înscamnă și că, de asemenea, caracterul exoteric posedă teza – foarte răspîdită și, poate, predominantă în conștiința religioasă – că asupra vieții divine nu se extinde natura istoriei, deoarece istoria umană este indisolubil legată de timp și nu poate exista în afara timpului. Dacă pentru procesul nostru istoric se admite existența timpului degradat și rău, pentru profunzimea existenței, pentru viața divină se admite existența unui timp adevărat și bun, fără să fie contrapus veșniciei, ci reprezentînd un moment interior al eternității, o anumită epocă a eternității. Timpul nostru, lumea noastră, întregul nostru proces universal – din momentul începutului pînă la cel final – reprezintă o epocă, o perioadă, un eon al vieții eternității, o perioadă sau o epocă înglobată în viața veșnică. De aceea, în acest proces universal nu există închistare în fața tuturor acelor forțe

profunde, divine și ascunse pentru noi, care pot năvăli din lumea eternității în acest proces universal. Există aici o adversitate profundă față de acea conștiință înveterată pentru care cercul realității noastre, al întregului nostru universal și al procesului ce pornește din el, este închis, conștiință care nu admite posibilitatea ca forțele active dintr-o altă lume să pătrundă în lumea noastră, la fel cum nu admite ca influența procesului nostru universal să se exercite în această altă lume, în altă realitate, în profunzimea ei. Cred că numai printr-o înțelegere dinamică, nu învechită, a naturii procesului universal se poate construi o adevărată metafizică a istoriei.

Dacă un asemenea gen de închidere există în conștiința religioasă, care vremelnic a considerat necesar să închidă această lume față de cealaltă, pe de altă parte, și în conștiința științifico-positivă, și în formele ei extreme, cum ar fi conștiința materialistă, s-a recunoscut închiderea acestui con istoric al nostru, s-a negat existența unei alte lumi. Prin acest proces temporal, care se dezvoltă în conștiinței noastre, se epuizează esența existenței. Nu există altă lume, cercul realității noastre este închis! Închiderea realității noastre duce la negarea existenței oricărui alte lumi. Deschiderea acestui cerc duce la admiterea existenței altor lumi. Pentru structurarea metafizicii istoriei este inevitabilă premisa fundamentală că „istoricul” introduce în veșnicie, că este grefat în eternitate. Istoria nu este aruncarea la suprafața procesului universal, nu este pierderea legăturii cu rădăcinile existenței. Ea este necesară pentru eternitatea însăși, ca dramă care se săvârșește în eternitate. Istoria nu este altceva decât o profundă acțiune reciprocă între eternitate și timp, o neîntreruptă invazie a eternității în timp. Dacă creștinismul are un caracter de neobișnuit istoric, dacă a construit istoria, faptul se explică tocmai prin aceea că pentru conștiința creștină eternul apare în timp, poate fi personificat în timp. Creștinismul, în timpul nostru, în procesul nostru temporal, universal și istoric, indică faptul că veșnicia, adică realitatea divină, poate să se înglobeze în timp, poate să frângă lanțul timpului, să intre în el și să fie forța predominantă a acestuia. Istoria nu se săvârșește numai în timp și nu presupune numai timpul, fără de care nu poate exista,

ea este o luptă neîntreruptă a eternului cu temporalul. Este o luptă permanentă, o reacție permanentă a eternului în timp, un efort continuu al principiilor eterne de a obține biruința eternității, nu în sensul ieșirii din timp, al negării timpului, nu în sensul trecerii într-o stare fără legătură cu timpul, pentru că așa ceva ar însemna negarea istoriei, ci în sensul biruinței eternității pe chiar arena timpului, altfel spus, în chiar procesul istoric. Această luptă a eternității cu timpul este neîntreruptă și tragică luptă a vieții și a morții pe parcursul întregului proces istoric. Interacțiunea și ciocnirea principiilor eterne și temporale înseamnă, de fapt, confruntarea vieții cu moartea, fiindcă o separare definitivă a timpului din eternitate, o victorie a temporalului asupra eternității, ar însemna victoria morții asupra vieții, plecarea definitivă din temporal în etern, ar însemna retragerea din procesul istoric. În realitate, există a treia cale și un al treilea principiu la care se reduce esența luptei eternității vieții cu timpul efemer: înglobarea eternului în temporal.

Pentru receptarea și înțelegerea ei în toată plenitudinea, istoria presupune existența sfârșitului, adică presupune finalul acestui eon universal, finalul acelei epoci universale a eternității, pe care noi o numim realitatea noastră universală, viața noastră universală. Aceasta înseamnă depășirea pieritorului, a vremelnicului sau muritorului, prin principiul eternului biruitor în chiar realitatea lumescă temporară; este biruința asupra a ceea ce Hegel numește infinitul rău. Infinitul rău înseamnă lipsa sfârșitului în timp, înseamnă un proces infinit în timp, care nu cunoaște biruința și soluționarea definitivă. O asemenea înțelegere a procesului infinit ar face procesul istoric fără sens, ar face imposibilă receptarea sa ca tragedie ce-și are soluție. Voi mai aborda acest aspect când voi vorbi despre progres și despre relația dintre progres și ideea de sfârșit al istoriei. Deocamdată, trebuie să stabilim, ca o prenișă a istoriei, că timpul istoriei, al realității noastre universale, în care se desfășoară istoria, acest eon al destinului pămîntesc al omului, se află în eternitate și numai pentru că istoria se află în eternitate. Timpul capătă însemnătatea ontologică. Sensul acestei istorii, ce se petrece în acest eon, este următorul: să intre într-o

plinătate a eternității; ieșind din starea sa de nedesăvârșire, de imperfecțiune, acest eon să pătrundă într-o plenitudine a vieții veșnice. Această premisă a metafizicii istoriei, legată de raportul dintre timp și eternitate, duce la o problemă mult mai apropiată de orice istorie concretă, fără de care nu e posibilă, care îi alcătuiește fondul, la problema raportului între trecut, prezent și viitor. Dacă realitatea istorică este legată inseparabil de timp, dacă ea este un proces în timp, proces temporal, și presupune o valoare a timpului deosebită, ontologică, esențială pentru existență, atunci se pune problema corelație ce există între trecut și viitor. Dacă realitatea istorică este indisolubil legată de timp, dacă ea este un proces în timp, se pune întrebarea: ce corelație există între trecut și viitor? Timpul realității noastre universale, al eonului nostru, este un timp sfîșiat; un timp nefast, purtător de moarte, incluzînd în sine răul, divizat în trecut, prezent și viitor. În această privință este genială concepția Sfîntului Augustin. Timpul nu numai că este sfîșiat în bucăți, dar fiecare bucată se ridică împotriva celeilalte. Viitorul se ridică împotriva trecutului, trecutul luptă împotriva principiului nimicitor al viitorului. Procesul istoric în timp este o luptă continuă, tragică și chinuitoare, a acestor două secțiuni de timp sfîșiate: viitorul și trecutul. Sfîșierea este atât de stranie și de îngrozitoare, încît în cele din urmă transformă timpul într-un fel de spectru. Aceasta pentru că, într-adevăr, dacă analizăm cele trei segmente ale timpului, momentul trecutului, prezentului și viitorului, ajungem la disperare: toate trei se dovedesc a fi spectrale, pentru că nu există trecut, nu există prezent și nici viitor. Prezentul este doar o clipă care durează infinit de puțin, cînd trecutul deja nu mai este, iar viitorul încă nu este. Prezentul, luat în sine, reprezintă un oarecare punct abstract, lipsit de realitate. Trecutul este fantomatic, pentru că deja nu mai este. Viitorul este fantomatic, pentru că încă nu este. Firul timpului este rupt în trei bucăți, nu există un timp real. Această înghițire a unui segment de timp de către alt segment duce la o anume dispariție a oricărei realități și a oricărei existențe în timp. În timp iese la iveală un principiu rău, dătător de moarte și distrugător. Într-adevăr, moartea trecutului, pe care o poartă orice cli-ă posterioară.

cufundarea lui în întunericul neființei, ce caracterizează orice săvârșire în timp, înseamnă începutul morții. Viitorul este ucigașul oricărei clipe trecute; timpul rău este sfîșiat în trecut și viitor, în mijlocul căruia se află un punct oarecare imperceptibil. Viitorul devorează trecutul pentru ca apoi să se transforme în același trecut, care, la rîndul său, va fi înghițit de următorul viitor. Ruptura între trecut și viitor este boala fundamentală, principalul defect, principalul rău al timpului realității noastre universale. Dacă am admite numai existența timpului nostru rău și bolnav, în care trecutul și viitorul sînt sfîșiate, atunci n-am putea să nu identificăm și să recunoaștem existența unei realități istorice autentice, reale, care s-ar săvîrși într-un prezent integral, autentic și real, nesfîșiat și neucigător. realitate care nu s-ar împlini într-un timp ce aduce moarte, ci într-unul care aduce viața, purtător de viață, nu de moarte. Timpul realității noastre universale poartă viața numai într-un mod exterior și aparent. În realitate, el poartă moartea, deoarece, creînd viața, timpul scufundă trecutul în genunea neființei, fiindcă orice viitor trebuie să devină trecut, trebuie să cadă sub puterea torentului devorator al viitorului. Nu există acea realitate a viitorului adevărat, în care să intre preaplinul existenței, în care timpul adevărat să înfrîngă timpul nelast, în care ruptura să dispară și timpul integral să fie un veșnic prezent, un astăzi etern. Un timp al prezentului etern, în care totul se săvîrșește, în care nu există trecut și viitor, ci doar un prezent autentic ar fi timpul adevărat. Să examinăm mai de aproape natura timpului nostru rău și a istoriei care se săvîrșește în el. Se poate spune, cum se afirmă de obicei în diferitele filosofii ale istoriei și în diversele opinii asupra procesului istoric, că viitorul e real, că trecutul este mai puțin real decît viitorul, sau că trecutul este mai puțin real decît prezentul? Dacă admitem fie și o secundă că trecutul, ceea ce s-a depărtat, acele bucăți sfîșiate, care se retrag în eternitate, și-au pierdut realitatea, iar autentica realitate este doar prezentul și viitorul zilei de mîine, atunci trebuie să negăm definitiv realitatea „istoricului”, pentru că aceasta nu este altceva decît realitatea trecutului. Toată realitatea istorică de care se ocupă istoria este realitatea acelei părți rupte de timp aparținînd

de trecut, în care orice „viitor” este dislocat în „trecut”. Cum s-a petrecut această separare în trecut a întregii realități istorice, a tuturor marilor epoci istorice, a întregii vieți a umanității, cu epocile ei impresionante? Este această realitate sau irealitate? Ar fi suficient să spunem că trecutul a fost. Spunând astfel, că a fost istoria poporului ebreu, a vechiului Egipt, istoria Greciei și a Romei, istoria creștinismului, a Evului Mediu, a Renașterii, a Reformei, a Revoluției franceze, — acceptăm că tot ce a existat, tot ce a fost acceptat în istorie nu este esențial real, dar aparține realității autentice, care nu se poate compara cu realitatea aceluia viitor ce încă nu a luat naștere, viitorul zilei de mâine, cel ce va fi peste un secol. Un asemenea punct de vedere este foarte răspândit, dar, în final, duce la negarea realității istorice autentice, pentru că el conduce la o anumită perspectivă asupra realității istorice, asupra întregului proces de împlinire istorică, perspectivă din care totul se prefăce în niște clipe repede schimbătoare și, în cele din urmă, spectrale, devorate de clipele ulterioare și rostogolite rapid în bezna neființei de alte clipe la fel de muritoare. Metafizica istoriei trebuie să recunască trăinicia istoricului, să recunoască faptul că **realitatea istorică, aceea realitate pe care noi o considerăm trecut, este o realitate** autentică, dăinuitoare, care n-a murit, n-a dispărut, ci a intrat într-o realitate eternă. Ea este momentul lăuntric, perioada lăuntrică a acelei realități eterne pe care o atribuim trecutului. N-o receptăm nemijlocit, cum receptăm prezentul doar în virtutea faptului că trăim într-un timp degradat, bolnav, slăbit. Această realitate nu este altceva decât oglindirea sfârșirii existenței noastre, incapabile să înglobeze integrități. Noi putem trăi în trecutul istoric, cum trăim în prezentul istoric și cum nădăjduim să trăim în viitorul istoric. Există o viață integrală care reunește cele trei momente ale timpului — trecutul, prezentul și viitorul, într-o unică și integrală unitate. De aceea realitatea istorică, reîntregindu-se în trecut, nu este realitate istorică inertă. Ea nu e mai puțin reală decât aceea ce se săvârșește într-o clipă dată sau decât aceea ce se va săvârși în viitor și pe care de asemeni n-o percepem, dar la care nădăjduim, pe care o așteptăm. Trecutul rămâne, dăinuie și depinde de

scindarea și limitarea existenței noastre umane, de faptul că noi nu trăim în acest trecut integral, că sîntem ruși de el, că sîntem închiși în clipa prezentului, între trecut și viitor, și receptăm trecutul ca pe ceva apus. El este realitatea eternă. Trecutul cu epocile sale istorice este realitate eternă, în care fiecare dintre noi, în adîncul experienței sale spirituale, își învinge dureroasa scindare a existenței sale. Fiecare poate fi inițiat în istorie în măsura în care există în acest eon al realității universale. Într-adevăr, conștiința religioasă nu se poate împăca deloc cu ideea că ceva din ceea ce este cu adevărat viu poate muri și dispărea. Creștinismul este cea mai mare religie în primul rînd pentru că este religia învierii, pentru că nu se împacă cu pieirea și dispariția, pentru că năzuiește spre învierea a tot ceea ce există cu adevărat.

În însăși realitatea noastră istorică, în viața însăși, în acest timp nefast, sfîșiat, cînd trecutul pare revolut, iar viitorul încă nenăscut, și noi sîntem închiși în clipa prezentului îndoielnic, ce temei, ce forță duce lupta cu acest caracter rău, ucigător al timpului, fără de care ar fi imposibilă legătura istoriei, integritatea istoriei, legătura timpului, în absența căreia scindarea în trecut, viitor și prezent ar deveni atît de ireversibilă și definitivă, încît starea lumii ar aminti de starea aceluia smintit care și-a pierdut definitiv memoria, deoarece, cu adevărat, pierderea memoriei este primul și principalul simptom al ieșirii din minți? Memoria este principiul care duce o luptă permanentă cu principiul ucigător al timpului. Memoria înseamnă lupta cu puterea ucigătoare a timpului în numele veșniciei. Ea este principala formă de recepție a realității trecutului în timpul nostru nefast. În timpul nostru nefast, sfîșiat, trecutul dăinuiește numai prin memorie. Memoria istorică este manifestarea superioară a spiritului eternității în realitatea noastră temporară. Ea susține legătura istorică a timpurilor. Memoria este baza istoriei. Fără memorie, istoria nici n-ar fi, pentru că, chiar dacă istoria s-ar săvîrși în acest trecut sfîșiat, viitorul și trecutul ar fi despărțite de o prăpastie atît de lipsită de speranță, încît perceperea istoriei ar deveni imposibilă. Întreaga cunoaștere istorică nu este altceva decît rememorare, decît o formă de triumf a memoriei asupra

spiritului pieritorului. Prin intermediul memoriei restabilim trecutul depărtat de noi, care moare și dispare parcă într-un hău înunecat. De aceea memoria este temeiul ontologic etern, care creează baza „istoricului”. Memoria păstrează temeiul paternal, legătura noastră cu părinții, pentru că aceasta este legătura prezentului și viitorului cu trecutul. Uitarea definitivă a părinților ar însemna uitarea definitivă a trecutului. Ar însemna acea ieșire din minți, când omenirea s-ar afla în crâmpoie de timp, în clipe sfîșiate, în timpuri fără legătură între ele. De aceea sentimentul futurist al vieții, clădit pe cultul viitorului și al fiecărei clipe, ar însemna o adevărată ieșire din minți a umanității. În cazul unei asemenea sensibilități futuriste a lumii, legătura existenței ar fi ruptă definitiv, adică ar fi pierdută orice legătură a timpurilor în memorie, ar fi subminată orice posibilitate de percepție a acestei legături. Procesul istoric are o natură duală pentru că el, pe de o parte, păstrează, iar pe de alta, distruge. Pe de o parte, procesul istoric este legătura trecutului cu viitorul, pe de altă parte, este ruperea de trecut; el are o natură conservatoare și revoluționară. Numai acțiunea reciprocă a acestor principii creează istoria. Acțiunea doar a unuia singur din aceste principii ar face să apară o adevărată ruptură a timpurilor. Într-adevăr, săvîrșirea istorică nu se bazează numai pe păstrarea legăturii prezentului, viitorului și trecutului, ci și pe continuarea trecutului în viitor astfel încît să nu fim privați de marile bogății ale trecutului, dar nici să fim lipsiți de posibilitatea de a ne îmbogăți și prin viitorul creat. De aceea cumulum celor două principii este absolut necesar pentru procesul istoriei. În esența ei, istoria este o astfel de legătură, istoria este o săvîrșire coerentă. Peste timpul bolnav și nefast, care devoră, distruge și prefăce viața noastră într-un cîmțir, unde, pe osîmintele părinților, se ridică noua viață a fiilor ce și-au uitat părinții, acționează un timp adevărat, nefragmentat, un timp care menține legătura, un timp în care nu există ruptura între trecut, prezent și viitor, un timp numenal, nu fenomenal. De aceea nu este nimic, mai important pentru conștiința istorică veridică, decît stabilirea unei atitudini adecvate față de trecut și viitor. Cultul exclusiv al viitorului și întoarcerea spatelui către

trecut, elemente proprii diferitelor teorii ale progresului, subordonează viața principiului scizional, purtător de moarte, care distruge legăturile, care curmă integritatea realității într-un timp unic. Înrobirea față de timp, față de puterea purtătoare a morții, împiedică înțelegerea destinului uman, ca destin celest. În timpul nefast se petrece o ruptură între metafizic și istoric, în timp ce apariția metafizică a istoriei trebuie să stabilească o legătură între unul și altul. Ruptura între etern și temporar este cea mai mare rătăcire a conștiinței, este un obstacol în apariția unei adevărate filosofii a istoriei.

Acum voi trece la ultima premisă fundamentală a metafizicii istoriei, pentru că, la urma urmei, tot ceea ce am afirmat despre istoria celestă privește premisele religioase ale istoriei. Această premisă religioasă fundamentală a istoriei, fără de care istoria nici nu poate fi înțeleasă, este recunoașterea principiului libertății răului, care stă la baza istoriei, pentru că principiul libertății adevărate înseamnă în același timp și recunoașterea principiului libertății răului. Fără această libertate, procesul istoric nu poate fi cunoscut. Fără aceasta, procesul istoric poate fi cunoscut în timp, în sensul instituirii unei legități sau a alteia, dar astfel nu se ajunge la cunoașterea metafizicii istoriei, nu se ajunge la ultima profunzime a istoriei. Vechile mituri și legende coboară și mai în adânc și oferă mai mult în privința pătrunderii în esența lăuntrică a istoriei. Ele spun că principiul libertății răului a fost înscut la baza procesului istoric universal. Într-adevăr, dacă recunoaștem drept temă fundamentală a metafizicii istoriei destinul omului, pot fi susținute două puncte de vedere principale în această privință: unul dintre ele, predominant în secolul XIX, părea că-l va înlătura definitiv pe celălalt. Este punctul de vedere evoluționist, după care omul apare și evoluează în procesul istoric universal, fiind produsul vieții universale. Omul este un copil al lumii, un produs al proceselor de dezvoltare din stările inferioare; din starea de animal și semianimal, pe calea evoluției și perfecționării, omul devine om, se înalță la o stare mereu superioară. Acesta este un punct de vedere. Celălalt, socotit înlăturat de către conștiința științifică a secolelor XIX și XX, consideră că procesele

evoluționiste din destinul omului, secundare și parțiale, sînt precedate de unele acte descrescătoare, de cădere în păcat, de rupere a omului de izvorul vieții divine, de adevărul superior. Acest punct de vedere stă la baza legendelor și miturilor despre căderea inițială în păcat, stă la baza Bibliei și a conștiinței creștine, și la a numeroase alte forme de conștiință religioasă. Conștiința religioasă e mai înclinată să admită că a existat un proces de desprindere a omului de izvoarele vieții, după care destinul său se săvîrșește în viața universală, în timp ce punctul de vedere științific exclude identificarea destinului omului cu destinul universal și nu admite un trecut preuniversal al omului, care să-i fi determinat de mai înainte destinul. În realitate, punctul de vedere pur evoluționist, susținut cu consecvență, neagă existența destinului uman ca temă a metafizicii istoriei. Să admitem că există un proces de evoluție în care omul se înalță de la starea de jos la starea de omenesc, iar în starea de omenesc se desăvîrșește continuu și în linie dreaptă, în care omul este definit de forțele universale, este un copil al lumii. Aceasta nu înseamnă că recunoaștem destinul omului ca temă a metafizicii istoriei. Ca să recunoaștem că există un destin al omului în istoria universală, trebuie să recunoaștem preuniversalitatea omului, trebuie să recunoaștem că destinul omului începe și se determină înainte de apariția acelei realități universale în care se săvîrșesc toate procesele de evoluție și de dezvoltare prin care teoria evoluționistă vrea să explice apariția omului și evoluția sa ulterioară. Acest fapt este, în esență, o negare a destinului omului. Destinul omului presupune existența unei naturi umane primordiale, creată de natura divină superioară și care își suportă destinul tragic în lume. Se admite că acționează anumite puteri preuniversale, care îl determină pe om, din care omul își trage resursele lăuntrice pentru realizarea destinului său. Altfel nu se poate vorbi de destin în adevăratul sens al cuvîntului. Există un destin al omului numai în cazul în care omul este copilul lui Dumnezeu, nu al lumii. Cred că tocmai aceasta este adevărata premisă religios-metafizică pentru metafizica istoriei: omul este copilul lui Dumnezeu, el îndură un destin tragic în lumea în care

există un proces de cădere și unul de dezvoltare. La baza acestui destin, în chiar matca sa, stă libertatea primordială care i-a fost hărăzită copilului lui Dumnezeu și care a constituit reflectarea adevărată a Creatorului. Această libertate, dăruită omului, ca prunc al lui Dumnezeu, a fost izvorul tragismului destinului său, al tragismului istoriei, cu toate conflictele și grozăviile sale, deoarece libertatea, în esența sa, presupune nu numai libertatea binelui, ci și a răului. Dacă ar exista numai libertatea binelui și libertatea lui Dumnezeu ca predeterminare în destinul omului, n-ar mai exista procesul universal. Procesul universal și procesul istoric există pentru că la bază este așezată libertatea binelui și a răului, libertatea căderii din matca vieții divine superioare, libertatea întoarcerii și revenirii la ea. Această libertate a răului este adevărata bază a istoriei. Tradiția antică privind căderea în păcat a omului, a lui Adam și a Evei, care relatează sub forma unei scurte istorisiri cele săvârșite în istoria existenței înainte de apariția procesului universal, este o povestire despre începutul istoriei, care se află la hotarul ce separă timpul nostru de eternitate. Această acțiune primară, transmisă de vechiul mit, de tradiția antică, nu s-a săvârșit în limitele timpului nostru, ci în eternitate, și a început în eternitate. Ea a generat degradarea timpului nostru, acel rău al timpului nostru care constă în fragmentarea unui unic timp integral în trecut, prezent și viitor. Meritul superior al omului și libertatea sa superioară înseamnă conștiința originii sale preuniversale și superioare, a începutului destinului său care, după aceea, va cădea sub acțiunea totalității forțelor universale, studiate de știință cu ajutorul teoriei evoluționiste. Ceea ce nu înseamnă că întreaga concepție evoluționistă este falsă și eronată; ci doar că ea are alt sens lăuntric. În teoria evoluționistă se spun foarte multe lucruri valabile despre procesul genezei omului și despre destinul său în lume. Dar istoria evoluționistă tratează doar procesele secundare, nu pe cele primare, și nu spune nimic despre temeiurile profunde care preced apariția realității noastre universale, despre procesele la care se referă tradițiile religioase și care sînt accesibile numai cunoașterii metafizice. Într-adevăr, aici nu are loc o confruntare a acestor două

puncte de vedere, ci o lămurire a unuia prin celălalt. Influența mediului asupra omului, studiată de teoria științifică evoluționistă, are loc, dar se manifestă doar în destinul lui secundar, în cercul lumesc pe care îl explicăm prin câteva evenimente petrecute înainte de apariția realității noastre universale, într-o realitate mult mai profundă, preuniversală. Numai atunci istoria umană poate fi înțeleasă ca încercare liberă a forțelor spirituale omenești și ca răscumpărare a răului inițial al căderii, săvârșit în virtutea libertății proprii omului. Marele sens al acestei libertăți, care determină destinul omului realității noastre universale și temporale, se răsfrânge și asupra destinului omului în limitele istoriei. El ne spune că în limitele istoriei universale orice constrângere și înfăptuire neliberă a voinței superioare a lui Dumnezeu și a adevărului superior al lui Dumnezeu nu-i trebuie lui Dumnezeu, că Dumnezeu trebuie să respingă și desăvârșirea omului ca rezultat al proceselor de necesitate și al coerciției. Nelibertatea este de nedorit pentru Dumnezeu. Într-adevăr, am putea spune cuvintele prin care Marele Inchizitor îi face reproșuri lui Hristos. Însă le-am putea rosti nu ca pe **un reproș**, ci ca pe o expresie a elogiului, ca pe un **măreț adevăr religios** privind esența existenței umane. Marele **Inchizitor** spune: „Tu ai dorit iubirea liberă a omului, pentru ca el să meargă liber după Tine, fermecat și captivat de Tine”. În esența sa, libertatea este un principiu tragic, principiul dedublării, al scindării tragice, înscuturat în libertatea primordială, iar fără libertate un astfel de destin tragic este de neînțeles. Imaginabil este doar procesul dezvoltării sau procesul scindării, nu însă și destinul în adevăratul sens al cuvântului. Destinul, și în asta constă grandioasa revelație a lumii creștine, care o diferențiază de lumea antică, se sprijină pe libertate, în vreme ce lumea antică nu a înțeles libertatea. Se vede acest lucru în destinul tragediei antice care s-a întemeiat pe fatum. Sentimentul libertății în lumea veche păgână era pierdut, exista doar un vag presentiment al acestuia. În lumea creștină, totul se schimbă radical. Destinul omului se racordează la libertatea primordială, de aceea se poate spune că doar conștiința creștină a ajuns la ideea unui Plan divin, idee prezentă în prima filosofie a istoriei,

aceea a Sfântului Augustin. Planul divin nu înseamnă necesitate, constrângere, ci o îmbinare antinomică a voinței lui Dumnezeu cu libertatea umană.

Cum începe destinul istoric al omului pe pământ din punctul de vedere al tradiției antice despre libertatea primordială a omului și, prin urmare, despre căderea inițială? În realitatea noastră universală, în timpul nostru, destinul istoric al omului începe cu afundarea omului în străfundurile naturii, adică, după terminologia teosofică, cu involuția. Căderea în natură a fost o necesitate, un rezultat al căderii libere din matca divină superioară a vieții, după care libertatea însăși s-a pierdut și s-a transformat în necesitate și încătușare lăuntrică. O dată cu răul primar, începe destinul natural al omului, cel studiat de biologie, antropologie și sociologie. Acest destin uman afundat în natură, nu este al copilului lui Dumnezeu, al spiritului liber, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ci este destinul ființei naturale, al copilului lumii. Omul a fost și, de-a lungul întregii istorii, rămîne o ființă duală, implicată în două lumi. Pe de o parte, participă la lumea superioară a lui Dumnezeu, lume liberă pe care o răsfrînge în sine, pe de altă parte, participă la lumea naturală în care este căzut, al cărei destin îl împărtășește și care acționează asupra lui pe multiple căi, care-l leagă de năini și de picioare în așa fel încît conștiința sa se întunecă, își uită originea superioară, coparticiparea la realitatea spirituală superioară. Această depedență de natură, de cufundarea în necesitatea naturală, căderea din realitatea superioară a lui Dumnezeu de la care omul și-a primit libertatea, afundarea într-o altă realitate naturală, de la care primește imaginea necesității și care își pune pe el pecetea legii sale – deci toate acestea, pe primele trepte ale istoriei umane se oglindesc în procesul mitologic, în acel proces al conștiinței care este dat în mitologia primitivă. Schelling dezvoltă genial o concepție despre mitologie ca repetare în spiritul uman și în conștiință a proceselor naturii. Istoria procesului firesc al naturii, a cosmogoniei naturii, se reflectă și se repetă în primele stadii ale conștiinței umane sub forma mitologiei. De aceea conștiința mitologică este plină de mituri cosmice. În ele se dezvoltă omul ca ființă naturală, legată de

• duhurile naturii, se descoperă legătura sa cu acel proces primar de creare a universului, care este situat mai în adâncime decât solidificarea materiei începînd de la care conștiința științifică studiază procesul evoluției lumii. Încă înainte de solidificarea materiei s-au petrecut procese naturale profunde, în care a fost implementat destinul omului căzut din matca superioară a vieții spirituale, procese în care acest destin este strîns împletit. De aceea, se poate spune că istoria inițială a omului, perioada sa preistorică, este un proces religios mitologic. Mitologia este izvorul primordial al istoriei omului. Este prima pagină a povestirii despre destinul uman pămîntesc ulterior destinului său ceresc, după prologul săvîrșit în istoria celestă. După prologul care povestește despre relația lăuntrică dintre Dumnezeu și om, despre libertatea omului și despre cădere, începe următorul act, care se săvîrșește deja în lumea naturală sub forma procesului mitologic. Acest proces mitologic este al doilea act în eternitate și primul în istoria omului pe pămînt. În adîncul cel mai profund al timpului, în acel adînc în care se săvîrșește destinul primar al omului, prima sa cădere la limita care separă **net timpul realității noastre de eternitate**, în acea **profunzime a stadiului primordial al timpul nostru istoric**, se **percep momente** implicate încă în eternitate și abia mai **îrziu**, deja într-un alt timp, are loc solidificarea, închiderea conului nostru universal, care începe să se **contrapună eternității**. Ceea ce numim eternitate celestă se depărtează în genunea transcendențială care se dovedește a fi confiscată din această lume. Însă în miturile religioase primare, în tradițiile omenirii, toate aceste limite între eternitate și timp nu sînt ferm trasate. Aceasta este una din cele mai mari taine, care îngreunează înțelegerea vechii vieți religioase. Conștiința noastră s-a deprins atît de mult cu **realitatea noastră universală**, cu caracterul închis și limitele ei care separă realitatea pămîntească de eternitate și de celălalt timp adevărat, încît ne este foarte greu să spargem această crustă, această împietrire a conștiinței noastre și să răzbatem la acea conștiință primară din zorii destinului uman, cînd încă nu existau asemenea hotare. În Biblie, în primele tradiții religioase nu există o asemenea limită. De aceea este atît de greu de înțeles

această împletire de istorie pămîntească și cerească, de timp și veșnicie. Totul parcă se petrece pe planeta noastră, în acest timp al nostru, în realitatea noastră lumescă și, totodată, se petrece în alt timp, în altă lume, înainte de apariția conului nostru universal. De aceea primele informații istorice din Biblie, anterioare apariției științei istorice, au fost considerate ca parte componentă a cunoașterii științifice din domeniul istoriei, geografiei, geologiei, antropologiei. Ele au fost puse ulterior la îndoială de dezvoltarea conștiinței filosofice și științifice, știința naivă a Bibliei pierzîndu-și orice valoare. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că adevărul religios cuprins în tradițiile biblice poate fi clătinat cîtuși de puțin de această critică științifico-filosofică. Adevărul religios al tuturor legendelor și miturilor nu constă deloc în faptul că acestea oferă cunoștințe de istorie și științe naturale care ar putea concura cu istoria, geologia, biologia contemporană etc., ci în faptul că ele dezvăluie simbolic anumite procese profunde, care au avut loc dincolo de marginile ce separă timpul conului nostru de cealaltă realitate eternă. Critica științifico-filosofică nu-și poate extinde domeniul asupra acestui gen de revelație. Întrucît conștiința religioasă a încercat să se dea drept știință obligatorie, a ajuns să fie într-o relație de ostilitate față de știință și, în acest fel, a lăsat fără apărare adevărul religios. Însă pentru conștiința filosofico-religioasă este clar că aceste domenii pot fi delimitate. Sensul religios ascuns în vechile tradiții și mituri nu se prezintă ca știință sau cunoaștere obiectivă și nu poate concura cu acestea, ci reprezintă dezvăluirea unor adevăruri cu mult mai adînci, extinse asupra unor sfere de cu totul altă natură. Marele adevăr al Bibliei, în care este dat punctul de întretăiere, înfîlnirea istoriei celeste cu istoria pămîntească, temeiul ceresc al destinului omului și temeiul destinului său pămîntesc, trebuie să fie interpretat filosofic și religios în lumina Noului Testament, nu a Vechiului Testament. Trebuie spus că în chiar interiorul creștinismului a dominat interpretarea veterotestamentară a Bibliei. Toată cosmologia și antropologia biblică este interpretată în limitele acelei conștiințe proprii omului veterotestamentar. Concepția creștină despre originea omului poartă, în forma sa predominantă,

pecetea limitării omului veterotestamentar. Aceste limite, în care adevărul divin se relevă omului Vechiului Testament, și-au pus amprenta și asupra Bibliei, revelația ei s-a răsfrînt în mărginirea umană și, pe treptele mai înalte ale conștiinței spirituale, a fost transmisă în limitele acestei mărginiri. Aplicarea conștiinței bisericesc-religioase la adevărurile biblice parcă acceptă limitele revelației din natura străveche a omului, din destinul poporului evreu și din destinul popoarelor cu care poporul evreu a fost strîns legat. Această situație își pune amprenta și asupra conștiinței devenită deja a Noului Testament, limitîndu-o întrucîtva. Antropologia și cosmologia creștină, concepția creștină despre originea omului poartă – în forma lor predominantă – pecetea mărginirii în care se afla omul Vechiului Testament. Ea își pune amprenta asupra dogmaticii creștine și asupra metafizicii creștine a istoriei, pentru că are legătură cu concepțiile antropologice și cosmologice în limitele biblice. Conștiința biblică veterotestamentară obstaculează crearea unei metafizici adevărate a istoriei, pentru că metafizica istoriei, în premisele sale fundamentale, trebuie să năruiască acele granițe ale conștiinței veterotestamentare încă nedepășite cu totul în creștinism. Metafizica omului în conștiința vechiului Adam, deșvăluită în vechile revelații ale omenirii, continuă să pună limite și în perioada istoriei umane aflate sub semnul Noului Testament. Acest fapt influențează structurarea unei metafizici a istoriei. Este necesară reelaborarea și punerea în practică a istoriei launtrice a omului, în lumina Noului Testament, în lumina noului Adam, a omului cel nou, pentru care nu mai există acea povară sub care se afla omul veterotestamentar, povara necesității naturale și povara miniei lui Dumnezeu. Aceste poveri au făcut imposibilă întîlnirea cu Dumnezeu față în față. Se spune că dacă omul ar vedea fața lui Dumnezeu, s-ar prefăce în scrum. Acest simțămînt veterotestamentar al lui Dumnezeu, acest simțămînt al naturii, această spaimă veterotestamentară de minia lui Dumnezeu, simțămînt pe care omul l-a avut după căderea în sfera de jos a vieții naturale, depășirea acestui simțămînt prin revelația noului Adam, care-l face pe Dumnezeu înfinit apropiat față de om, și sentimentul libertății în conștiința nou-testamentară față

de duhurile naturii, de demonii acesteia, care-l chinuiau pe om în lumea antică – toate acestea, deci, constituie baza destinului omului în toată istoria sa creștină. Întreaga istorie creștină a omenirii se deosebește de istoria lumii păgâne și a lumii biblice tocmai prin faptul că în ea s-a petrecut o deplasare spirituală lăuntrică. Omul a început să se elibereze în interiorul său, pe de o parte, de puterea demonilor naturii, prin taina răscumpărării, pe de alta, de sentimentul oprinării evreului de către Dumnezeu, cel care l-a simțit pe Dumnezeu departe de el, ca o forță înfricoșătoare și mînioasă, întâlnirea nemijlocită cu El fiind de temut. În lumina acestei noi revelații și a acestei noi naturi umane poate fi înțeleasă nu numai întreaga istorie creștină nouă, dar și istoria veche și cea biblică. Pînă acum, în conștiința creștină, acest proces a fost evidențiat insuficient. Trebuie spus că revelarea nou-testamentară a adevărului biblic a fost mai degrabă meritul unor mari mistici, ca, de pildă, Jakob Böhme în al său „Mysterium magnum”, iar nu al filosofiei creștine predominante. Pentru filosofia istoriei, tema este piatra unghiulară. Din punct de vedere al acestei noi naturi umane, care se revelă din timpul creștinismului, în filosofia istoriei este fundamental faptul că întreg procesul universal se așază sub semnul noului Adam – Hristos. Începe o eră absolut nouă în înțelegerea esenței și sensului istoriei. Cu această se încheie ceea ce înțeleg eu prin sintagma „istoria celestă a omului” și începe trecerea la istoria sa pămîntescă, la destinul său pămîntesc. De aceea filosofia destinului pămîntesc al omenirii poate să înceapă cu filosofia istoriei evreiești, cu filosofia destinului poporului evreu. Aici trebuie căutate axele istoriei universale. Tema, dată în destinul poporului evreu, se soluționează pe parcursul întregii istorii universale.

Destinul evreimii

Evreii au avut un rol cu totul excepțional în nașterea conștiinței istoriei, a sentimentului intens al destinului istoric. Prin ei a pătruns în viața universală a omenirii temeiul „istoricului”. Vreau să abordez îndeaproape destinul istoric al evreimii și însemnătatea sa în istoria mondială, ca unul din principiile universale, care acționează neîntrerupt pînă astăzi, avînd o misiune specifică. Evreii au un rol central în istorie. Poporul evreu este în primul rînd un popor al istoriei, iar în destinul său istoric se simte nemărturisirea destinelor dumnezeiești. Destinul istoric al acestui popor nu poate fi explicat materialist, în general nu poate fi explicat din punct de vedere pozitivist-istoric, pentru că în el se manifestă cu limpezime „metafizicul” și tocmai aici, în destinul poporului evreu, dispăre acel hotărîre metafizic și istoric despre care am spus că reprezintă un obstacol pentru înțelegerea sensului lăuntric al istoriei. Îmi amintesc că în tinerețe, cînd mă atrăgea înțelegerea materialistă a istoriei, cînd mă străduiam s-o verific prin raportare la destinele popoarelor, mi se părea că obstacolul cel mai mare în acest sens este destinul istoric al poporului evreu, că din punct de vedere materialist acest destin este absolut inexplicabil. Trebuie spus că din orice punct de vedere materialist și pozitivist-istoric, poporul evreu ar fi trebuit de mult să înceteze să mai existe. Existența lui este un fenomen ciudat, tainic și miraculos, care arată că de soarta acestui popor sînt legate predeterminări speciale. Un astfel de destin nu se explică cu ajutorul acelor procese de adaptare prin care se încearcă să se explice din punct de vedere materialist destinele popoarelor. Supraviețuirea poporului evreu în istorie, rezistența lui la exterminare,

continuitatea existenței sale ca unul din cele mai vechi popoare ale lumii, în condiții absolut excepționale, acel rol fatal jucat de el în istorie, toate acestea dovedesc fundamentele deosebite, niște, ale destinului său istoric. Istoria evreilor nu este numai un fenomen, ci și un numen în acel sens special pe care l-am indicat deja vorbind despre opoziția fenomenului și numenului în istorie. Am spus deja că în istorie nu apar numai fenomene exterioare, dar se poate dezvălui și numenul însuși, esența însăși a existenței. În aceasta constă particularitatea destinului poporului evreu, caracterul inexplicabil al sorții sale în era precreștină, dar și în cea creștină. Rolul universal-istoric al evreimii nu poate fi subminat de critica științifică a istoriei biblice, a cărei taină rămâne intangibilă. Implicarea absolut specială a evreilor în „istoric” și intensitatea excepțională a trăirii adusă de ei în istorie nu pot fi negate de această critică. În jurul destinului lor se manifestă un deosebit dramatism al istoriei. În spiritul arian pur nu există o asemenea tensiune. La arieni, se manifestă un caracter oarecum anost. Oricât de important este spiritul Greciei, spiritul Indiei, poate chiar superior celui al poporului evreu, rămâne neîndoios caracterul neistoric al acestui spirit și al zestre sale culturale. Destinul istoriei, dramatismul ei, intensitatea acțiunii și a mișcării istorice nu rezultă direct dintr-un asemenea spirit. India rămâne prototipul unei foarte vechi culturi, în esența sa neistorică, încremenită în adâncul contemplațiilor sale spirituale launtrice, dar fără să pătrundă în acțiunea nemijlocită, dramatică, a istoriei universale. Același lucru, dar în alt sens, se poate spune și despre Grecia. În Grecia, s-a petrecut o revelație a spiritului arian în mari contemplații artistice și filosofice, nedepășite de vreo altă cultură a lumii, însă avem de-a face cu un cosmos static, închis, în care nu există acțiune istorică intensă. În construirea „istoricului”, Grecia a dat foarte puțin. De ce acest lucru? „Istoricul” are o bază religioasă. Aceasta este premisa fundamentală: baza istoricului se află într-o formă sau alta a conștiinței religioase. În natura religioasă a poporului evreu și a spiritului evreiesc își are baza acel principiu care a trebuit să determine caracterul său istoric tensionat, destinul său istoric intens. Mai presus de orice,

dacă vom face o comparație între religia ebraică și alte religii precreștine, religii păgâne, vom putea spune cum s-a arătat de numeroase ori că istoria evreiască este revelația lui Dumnezeu în destinul istoric al popoarelor, în timp ce religiile păgâne au fost revelația lui Dumnezeu în natură. Această diferențiere a bazei religioase a religiilor ariene păgâne față de religia ebraică determină caracterul istoric al poporului evreu. Religia ebraică este pătrunsă de ideea centrală mesianică. Israel aștepta ziua judecării, ieșirea din acel destin istoric deznădăjduit pe care poporul l-a îndurat, și aștepta să treacă într-o nouă epocă universală, care să rezolve totul. Ideea mesianică determină dramatismul istoric al acestui popor. Raportarea la un viitor Mesia, așteptarea plină de ardoare a Acestuia, dau naștere la acea dualitate a conștiinței religioase a poporului evreu care formează punctul nodal al destinului său și al destinului istoric al umanității. Această dualitate a conștiinței mesianice se referă la mișcarea istorică și la soluționarea istorică. Spiritul evreiesc, care reprezintă un tip special, deosebit de toate celelalte tipuri rasiale, păstrează în secolele XIX și XX trăsăturile sale de bază generate de duhul vechiului Israel. Și în evreimea contemporană se poate recunoaște destinul aceluiași popor, însă în momente infinite de diferite ale vieții și destinului istoric. Spiritul evreiesc din secolele XIX și XX are afinitate cu vechiul duh evreiesc. În acesta există o altă formă de mesianism, deformată și denaturată, există așteptarea unui alt Mesia, după ce adevăratul Mesia a fost respins de evrei, există aceeași raportare la viitor, aceeași cerere insistentă și perseverentă ca viitorul să aducă cu sine un principiu care să isprăvească totul, o dreptate și un adevăr pe pământ, care să rezolve toate problemele. În numele acestui viitor poporul evreu este gata să declare război tuturor tradițiilor sacre istorice, oricărei moșteniri istorice. În esența firii sale, poporul evreu este istoric, activ, volitiv. Îi este străină cea contemplativitate deosebită, proprie vîrfurilor vieții spirituale ale popoarelor ariene alese. Karl Marx, care a fost un evreu foarte tipic, într-un tîrziu ceas al istoriei, încearcă să găsească soluția aceleiași vechi teme biblice: cîștigă-ți pîinea cu sudoarea frunții tale. Aceeași revendicare

evreiască a fericirii pămîntene se manifestă în socialismul lui Karl Marx într-o formă nouă și într-o altă situație istorică. Concepția lui Marx o rupe la modul exterior cu tradițiile religioase ale evreilor și se ridică împotriva oricărui lucru sacru. Însă Karl Marx transferă ideea mesianică, idee care se referea la poporul evreu ca popor ales al lui Dumnezeu, asupra unei clase, asupra proletariatului. La fel cum poporul ales era Israelul, acum noul Israel devine clasa muncitoare, popor ales al lui Dumnezeu, chemat să elibereze și să salveze lumea. Toate trăsăturile mesianice sînt translate asupra acestei clase, la fel cum au fost translate cîndva asupra poporului evreu. Același dramatism, aceeași pasiune și nerăbdare, care mai înainte erau legate de poporul lui Dumnezeu – Israel. Poporul evreu a fost întotdeauna poporul lui Dumnezeu, poporul unui destin istoric tragic. Înainte ca Dumnezeu să fie conștientizat ca unic Dumnezeu, Creator al universului, Stăpîn, El a fost Dumnezeul unui întreg popor. Această conexiune a ideii monoteiste, a ideii de unic Dumnezeu, cu destinul național al poporului ales a provocat caracterul deosebit și specificitatea destinului religios al poporului evreu. Întîlnim aici o altă latură a conștiinței religioase a evreilor, foarte diferită față de conștiința religioasă a arienilor, conștiință care a determinat istoria deosebită a poporului evreu. Conștiința religioasă la poporul evreu a fost transcendentă; ea presupune o distanță uriașă, de la care Dumnezeu nu poate fi privit în față fără primejdia de a pieri. Semitul privea de jos către înălțimea infinită a lui Dumnezeu. Caracterul depărtat și înfricoșător al lui Dumnezeu, conștiința transcendentă a lui Dumnezeu în afara omului și deasupra lui au favorizat apariția dramatismului istoric. Acest fapt provoacă o mișcare intensă, o relație dramatică între om, popor și Dumnezeul transcendent, o întîlnire a poporului cu Dumnezeu prin intermediul istoriei. Conștiința dumnezeirii tipic ariene, care atinge un înalt grad de puritate în conștiința hindușilor și în religia veche indiană, este o conștiință imanentă, sentimentul unui Dumnezeu aflat în adîncul profund al omului însuși. Însă o asemenea conștiință nu e deosebit de favorabilă pentru mișcarea istorică. Ea produce o formă de contemplativitate

dreptate: „Vechiul semit a refuzat, ca fiind himerice, toate formele sub care alte popoare își reprezentau viața de dincolo de mormânt. Doar Dumnezeu este veșnic; omul trăiește doar câțiva ani, omul nemuritor ar fi Dumnezeu. Omul își poate prelungi puțin existența sa efemeră doar prin copiii lui”. Cred, și aceasta este pentru mine cheia prin care se explică întregul destin istoric al evreilor, că în conștiința ebraică, setea poporului evreu de înfăptuire a dreptății și adevărului pe pământ, a binelui pămîntesc, s-a înfruntat cu nemurirea individuală. În conștiința mesianică a poporului evreu își are baza dualitatea, care a și fost sursa destinului fatal al evreimii, pentru că aici s-a manifestat adevărata așteptare a lui Mesia, a Fiului lui Dumnezeu, care trebuia să-și facă apariția în sînul poporului evreu, și așteptarea unui fals Mesia, contrapus lui Hristos. Această dualitate a conștiinței mesianice a dus la faptul că poporul evreu nu l-a recunoscut pe Mesia, cu excepția unei ilustre minorități: apostolii și câțiva dintre primii creștini. Poporul nu l-a recunoscut pe Mesia în Hristos, l-a refuzat și l-a răstignit. Acesta este un fapt central în istoria universală, din care ea provine, spre care istoria universală s-a îndreptat, și care face din evrei un fel de axă a istoriei universale. O dată cu evreii apare o temă care se va soluționa de-abia în istoria universal-creștină. În această încordată năzuință a lor spre înfăptuirea adevărului, a dreptății și a binelui pe pământ nu este numai un temei adevărat și îndreptățit din punct de vedere religios, ci și un fals temei antidivin, o lipsă a dorinței de a accepta predicțiile destinului lui Dumnezeu, o adversitate față de Dumnezeu și de lumea divină. Există un act arbitrar omenesc, care afirmă că destinul oamenilor și al popoarelor (așa cum se arată el în viața lumii din voința lui Dumnezeu, într-un sens neîmpărtășit și neînțeles pentru rațiunea noastră umană) poate să fie opus concepției umane despre adevăr și dreptate, ce trebuie să fie înfăptuite aici, pe pământ, pentru că altă viață veșnică, nemuritoare, nici n-ar exista. Avem de-a face cu o negare a nemuririi omului, o negare a acelei vieți nemărginite, în care se îndeplinește sensul oricărui destin uman. Destinul omenesc, saturat de chinuri și suferințe greu de înțeles și de justificat în limitele acestui mic

crîmpei de viață, care se măsoară în timp din clipa nașterii pînă în clipa morții, este soluționat în altă viață. Această soluție depășește logica dreptății bieteii rațiuni umane și a precarei conștiințe etice umane. La poporul evreu, nu s-a manifestat numai o revendicare adevărată și adevărata așteptare a sfîrșitului mesianic al istoriei universale și a biruinței asupra neadevărului, ci și o falsă pretenție populară, o provocare adusă Planului divin care intră în conflict cu însăși ideea vieții eterne, pentru că **totul trebuie să fie încheiat și soluționat în această viață pămîntească pieritoare**. Conform acestei idei, dreptatea trebuie să se realizeze cu orice preț în această lume. „Gînditorul evreu, asemeni nihilistului contemporan, era de părere că, dacă în această lume, dreptatea este de neconceput, atunci lumea să nu mai fie!” (Renan). *Cartea lui Iov* este una dintre cele mai cutremurătoare din Biblie. Dialectica etică interioară care se dezvoltă în Biblie, pornește de la ideea că omul fără prihană trebuie să se bucure de o viață fericită pe pămînt. De aceea suferințele nemeritate, care se abat asupra neprihănitului Iov, îi provoacă o profundă criză moral-religioasă. Însăși tema **destinului lui Iov se pune independent de întrebarea dacă există nemurire și viață veșnică**, dacă aceste suferințe vor **lua vreodată sfîrșit**. În destinul lui Iov pe Pămînt, adevărul și dreptatea trebuie îndeplinite o dată pentru totdeauna, pentru că nicăieri altundeva ele nu vor putea fi îndeplinite. În premisa religioasă, aflată la baza cărții, nu se prevede nici recompensă, nici vreo pedeapsă într-o altă viață. În plan pămîntesc se dezvoltă dialectica uneia dintre cele mai mari teme a spiritului uman, conform căreia neprihăniții pot suferi pe pămînt, în timp ce păcătoșii și cei răi pot triumfa. Tema este eternă și se repetă pînă în zilele noastre în marile creații ale spiritului uman. În conștiința poporului evreu, această temă a fost îngrădită de slăbiciunea și neputința conștiinței lui religioase de a așeza destinul uman în perspectiva vieții eterne. Din această îngrădire se naște întreaga intensitate istorică a poporului evreu în viața lui pămîntească. Tocmai pentru că destinul uman și cel al poporului nu erau situate în perspectiva vieții veșnice, ci doar în perspectiva vieții istorice de pe pămînt. În viața istorică de pe pămînt, evreii au introdus

un activism uriaș, au introdus un sens religios, în timp ce popoarele ariene au ajuns să se apropie de problema destinului individual. Pentru arieni, a fost greu să interpreteze de unii singuri destinul istoric în viața pămîntescă. Conștiința ariană a indicat calea contemplării vieții veșnice, iar destinul istoric al omenirii i s-a părut lipsit de noimă de vreme ce există contemplarea unor alte lumi spirituale. În definitiv, și în stadiul superior al vieții spirituale a lumii grecești, nu a existat conștiința religioasă a unui sens al destinului istoric pămîntesc. La Platon, această culme a spiritului grec, a lipsit conștiința sensului religios și metafizic al destinului istoric. El s-a raportat la prototipurile existenței și la lumea ideilor. În ele a aflat realitatea primordială imobilă și de la acestea nu a putut reveni la lumea empirică mobilă, nu a putut înțelege lăuntric procesul istoriei. Aici se simte limitarea conștiinței religioase a lumii eline.

Contradicția între nemurirea istorică a poporului și nemurirea individuală caracterizează întregul destin al poporului evreu. Nici măcar la prooroci, prevestitorii revelației creștine, nu există ideea nemuririi. În religia ebraică nu există nici mitologie, nici mister, nici metafizică în adevăratul înțeles al cuvîntului. Filosoful germano-evreu Cohen, reprezentant al neokantianismului, s-a raportat în ultima sa perioadă de activitate la originile sale religioase și a început să susțină un modernism evreiesc original, purificat de rațiunea critică filosofică. Cohen afirmă că religia sa este profetică, raportată în esență la lumea viitoare, în timp ce orice religie mitologică se raportează la trecut și este legată de trecut. Mitul e o poveste legată întotdeauna de trecut. Acest profetism al conștiinței religioase ebraice, care situează religia ebraică deasupra tuturor celorlalte, explică absența elementelor mitologice din ea. Din punctul de vedere al lui Cohen, acest profetism al religiei ebraice îi conferă o nuanță preponderent etică. Interpretînd iudaismul, Hermann Cohen adaptează la acesta filosofia kantiană. El uită că există un mit și în iudaism, un mit raportat la viitor, nu la trecut: mitul eshatologic. Conștiinței ebraice îi este propriu mitul eshatologic, care constituie fundamentul mistic al poporului evreu, de care este legată viața istorică a

evreimii. Cuvîntul mit are pentru mine o semnificație reală, pe care nu o opune realității. Această caracteristică a conștiinței ebraice, a destinului ei istoric, ne conduce la ideea că socialismul, ca temei universal-istoric, are obîrșie iudaică. Socialismul nu este un fenomen al zilelor noastre, însă în zilele noastre capătă el o putere deosebită și o influență excepțională asupra întregului mers al istoriei. Socialismul este unul dintre temeiurile universal-istorice, însă toate temeiurile universal-istorice își au rădăcinile în negura veacurilor și, la fel ca toate temeiurile care au izvoare vechi, acționează permanent și poartă o luptă acerbă cu temeiurile contrare. Cred că socialismul are izvoare religioase iudaice, legate de mitul eshatologic al poporului evreu, de dualitatea profundă a conștiinței sale, tragică nu numai pentru istoria evreimii, dar și pentru cea a omenirii. Această dualitate a conștiinței istorice a evreilor generează hiliasmul religios evreu, îndreptat spre viitor, cerînd și așteptînd pasionat înfăptuirea împărăției de o mie de ani a lui Dumnezeu pe pămînt, venirea zilei Judecății, cînd răul va fi biruit definitiv de către bine, cînd vor înceta nedreptatea și suferința în destinul pămîntesc al umanității. Această așteptare hiliastă este sursa primară pentru socialismul de nuanță religioasă. Determinant este și faptul că evreii, prin natura lor spirituală, au un sentiment colectivist, în vreme ce arienii – unul individualist. Această corelație a spiritului evreu cu destinul poporului, imposibilitatea de a gîndi destinul individual în afara existenței poporului, dincolo de destinul lui Israel, strămutarea centrului de greutate asupra vieții istorice supraindividuale, face din evrei un popor colectivist. În cultura ariană și în spiritul arian descoperim pentru prima oară temeiul individual, exaltarea spiritului individual. Spiritul evreu era străin de ideea libertății individuale și de sentimentul vinei individuale. La evrei, ideea libertății nu era individuală, era libertatea poporului. Libertatea s-a construit în spirit colectivist, iar vina nu era individuală, a omului luat separat, ci vina poporului înaintea lui Dumnezeu. Cerința, religioasă și socialistă, ca adevărul să învingă cu orice preț pe pămînt, așteptarea adevărului și a biruinței, a unui adevăr și a unei dreptăți speciale în destinul colectiv al poporului – a devenit principalul temei

spiritual motor, din cauza căruia s-a dezlănțuit întreaga tragedie de respingere a lui Hristos de către poporul evreu. Această cerință a fost principalul motiv pentru care Hristos a fost refuzat de poporul evreu.

Renan, cu exclusivismul care-l caracterizează, notează diferențele acute dintre tipul arian și cel semit. „Arianul, admitînd chiar de la început că zeii sînt nedrepti, nu nutrește dorința pătimașă de a obține bunurile lumești. El nu ia în serios bucuriile vieții, pasionat fiind de himera vieții de dincolo de mormînt (căci numai o asemenea himeră te poate îndemna la fapte mari). Arianul își construiește casa pentru eternitate, semitul dorește ca binele să vină cît timp el este în viață. El nu vrea să aștepte; gloria sau binele, pe care nu le simți, nu există pentru el. Semitul crede prea mult în Dumnezeu, arianul în eternitatea omului. Semitul l-a dat pe Dumnezeu, arianul a dat nemurirea sufletului.” Caracterizarea este unilaterală și, în această formă exclusivistă, nu corespunde realității istorice complexe, însă cuprinde un anume procent de adevăr. Astfel se explică tensiunea extraordinară cu care evreii așteaptă mesianic venirea zilei fericitei împărății a lui Dumnezeu pe pămînt. Există parcă ceva care predetermină caracterul dual al mesianismului evreu. Iată un fragment din cartea proorocului Isaia. Dacă-l vom aprofunda, ne va uimi faptul că, pe de o parte, poate fi vorba de sursa așteptării reale a împărăției pămîntești, iar pe de altă parte, este așteptarea unui mesianic ospaț divin: „Atunci lupul va trăi împreună cu mielul, și pardosul se va culca împreună cu iedul; vițelul, puiul de leu și vitele îngrășate, vor fi împreună și le va mîna un copilăș. Vaca și ursoaica vor paște la un loc și puii lor se vor culca împreună. Leul va mîncă paie ca boul, pruncu de țîță se va juca la gura bortei năpîrcii și copilul întărcat va băga mîna în vizuina vasiliscului. Nu se va face nici un rău și nici o pagubă pe tot Muntele meu cel sfînt; căci pămîntul va fi plin de cunoștința Domnului, ca fundul mării de apele care-l acoperă.”

O asemenea așteptare ardentă a venirii zilei fericirii desăvîrșite, a adevărului lui Dumnezeu, a împărăției lui Dumnezeu, nu s-a manifestat niciodată și nicăieri, la nici un popor al lumii, cu excepția acestei conștiințe mesianice

și profetice. Cu toate acestea, conștiința mesianică a putut avea și o latură contrară. Ea se putea transforma în așteptarea unui Mesia ca împărat pămîntean, care va înfăptui împărăția națională a lui Israel pe pămînt, unde se va instaura fericirea deplină. Posibilitatea unei astfel de înțelegeri a conștiinței mesianice este prezentă tot timpul în apocaliptica veche ebraică. Același Renan afirmă: „Adevăratul israelit este torturat de nemulțumire, se află în puterea unei patini de nestîns a viitorului”. Este patina sosirii zilei împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. „Spre deosebire de creștin, iudeul este incapabil de supunere față de Providență. Pentru creștin, sărăcia, umilintele sînt virtuți, pentru iudeu sînt nenorociri cu care trebuie să lupti. Puterea abuzivă, coerciția sînt îndurate de creștini cu smerenie, pe iudeu îl irită.” Astfel se trasează linia de demarcație între conștiința evreiască și aceea creștină care, pentru evreii ce nu și-au învins evreismul, este inacceptabilă și incompatibilă. În aceasta constă baza caracterului revoluționar al conștiinței religioase a evreimii. Evreul va deveni lesne revoluționar și socialist. Evreii susțin acel fals mit care afirmă că la baza istoriei se află exploatarea omului de către om. Iar aici nu este vorba numai de sensul îngust contemporan al sintagmei, ci și de sensul provocării adresate destinului, acelor suferințe și încercări rezultate din destin, precum și cerința pătimașă, intensă și perseverentă că aici, pe acest pămînt, în cadrul destinului pămîntesc, să se îndeplinească adevărul și fericirea desăvîrșită. La evrei, ideea împărăției pămîntești nu este laică, secularizată, ci religioasă, teocratică. Faptul se explică prin aceea că evreii au avut un vag sentiment al statului, în sensul laic al cuvîntului. Aici întîlnim o contradicție. În vreme ce nici un alt popor nu a fost vreodată atît de însetat să înfăptuiască împărăția sa pămîntească națională, tocmai evreii au fost, în istoria lor, lipsiți de ceva elementar, de ceea ce alte popoare au: de posibilitatea de a avea propriul lor stat independent. Dorința pătimașă de înfăptuire a împărăției lor pămîntene a dus, în final, la polul opus: poporul evreu n-a avut niciodată împărăția pe care au avut-o alte popoare ce nu au fost împătimate niciodată de realizarea propriei lor împărății pămîntești. Este unul din paradoxurile

destinului lor, paradox legat de destinul mesianismului evreu. Viața lor spirituală trebuia să ducă la apariția lui Hristos și la răstignirea Lui. Hristos nu a îndeplinit năzuințele poporului evreu, nu a devenit împărat pămîntean și nu a înfăptuit împărăția pămînteană a lui Israel. Faptul a provocat o contradicție radicală în destinul evreilor. Atunci cînd poporul evreu a refuzat răstignirea, el a fost răstignit în destinul său. Aceasta a fost contradicția fundamentală a întregului lor destin religios. Această dorință pătimașă a poporului evreu privind împărăția pămînteană națională anticipează dorința pătimașă a timpurilor noi privind înfăptuirea împărăției sociale pentru întreaga umanitate prin raiul pămîntesc socialist. Socialismul nu se va realiza prin intermediul lui Mesia, ci prin intermediul unei clase sociale – proletariatul. Această atitudine pasionată față de destinul istoric pămîntesc, reieșind din caracteristica spirituală fundamentală a poporului evreu, contrazice năzuințele vieții nemuritoare, pentru că înfăptuirea adevărului superior al lui Dumnezeu este amînată pentru o viață superioară nemuritoare. Cel care crede în nemurire trebuie să se raporteze lucid la planul vieții pămîntești și să realizeze faptul că este imposibil să învingă definitiv întunecatul temei irațional, că în acest plan sînt inevitabile suferințele, răul și nedesăvîrșirea. Sentimentul nemuririi la poporul evreu, popor ajuns pe cea mai înaltă treaptă religioasă înainte de creștinism, a fost mult mai firav decît la perși sau egipteni. La perși, un mare popor arian al Orientului, au existat germenii unei credințe autentice în nemurire și în înviere, iar la egipteni a existat o sete nepotolită a învierii, înviere a trupului celui mort, pe care s-a structurat întreaga istorie egipteană. Piramidele se constituiau în monumente ale spiritului uman, care contestau înțelegerea materialistă a istoriei, atitudinea materialistă față de viață. La urma urmei, și poporul evreu, în destinul său istoric ulterior, trebuia să ajungă la nemurire și la credința în înviere. El a parcurs aceeași cale pe care au parcurs-o și alte popoare înainte de începerea erei creștine a istoriei. Poporul evreu a fost monoideist, avînd un cutremurător simț al realității lui Dumnezeu. Această cutremurătoare realitate și concretețe a lui Dumnezeu pune atît de mult stăpînire pe poporul

evreu, încît înlătură orice alt sentiment și orice altă înțelegere și intuiție. Or, conștientizarea ideii de nemurire a sufletului s-a dovedit necesară în destinul istoric ulterior. Poporul evreu a avut de înfruntat o asemenea experiență și o asemenea nenorocire, încît această problemă i s-a pus cu acuitate. Atunci, în lumea evreiască, apare îndoiala față de îndreptățirea destinului pămîntesc, așa cum a apărut și în lumea elină, în lumea antică în general, care credea în biruința directă a binelui, a adevărului și a omului neprihănit – aici, pe pămînt. A venit și momentul cînd evreii au început să se îndoiască de dreptatea destinului pămîntesc, cînd au început să simtă că aici, pe pămînt, adevărul, binele și neprihăniții nu primesc o răsplată pe măsură. Cel neprihănit suferă, este răstignit. Începe să se simtă acest lucru în *Cartea lui Iov*, în pîldele lui Solomon, în orfism la Platon. După aceasta începe căutarea unei alte lumi, soluționarea destinului individual în alt plan. În lumea vechilor evrei, ca și în lumea elină, apare în mod diferit marea problemă religioasă a răstignirii unui om neprihănit, care a făurit binele. În cultura greacă, această problemă, a răstignirii celui neprihănit, s-a pus în destinul lui Socrate, care a servit drept imbold **spiritual pentru filosofia lui Platon**. Moartea lui Socrate l-a silit pe Platon să întoarcă spatele unei lumi în care un om atît de drept poate să fie supus unor cazne nemeritate, și să caute o altă lume, a binelui și a frumuseții, în care este imposibilă-pieirea nedreaptă a celui neprihănit. Acest motiv se repetă pretutindeni în lumea veche. Se repetă în lumea păgînă, se repetă în lumea ebraică. Odată cu apariția acestei excepționale și acute experiențe spirituale, începe raportarea la o altă lume superioară și căutarea soluționării destinului umanității în această altă lume. Momentul apariției unui asemenea tip de experiență în viața religioasă a lumii precreștine nu este altceva decît trecerea de la factura națională a conștiinței religioase la factura individuală, apariția individualismului religios. Pretutindeni în lumea veche, acest individualism religios ia locul stadiului precedent al obiectivismului, care este îndreptat spre viața poporului și a națiunii în această realitate pămîntească. De aici provine apelul la profunzimile individualului în destinul uman, destin cu privire

la care se face tentativa de a-l explica dincolo de limitele vieții naționale pămîntești. Perioada obiectivismului este înlocuită cu individualismul. Este o perioadă de tranziție. Acest subiectivism constituie perioada de germinare a creștinismului. Adevărul creștin se dezvăluie omului în acea perioadă a vieții sale spirituale cînd vechea religiozitate națională începe să se clatine și să ezite, cînd spiritul uman începe să fie îngrijorat de destinul individual al omului ce nu și-a găsit rezolvare nici în cadrul vetero-testamentar, nici în cel păgîn. De această trecere, de la religiozitatea obiectiv-populară la religiozitatea subiectiv-individuală, se leagă în destinul poporului evreu dezvoltarea și ezitățile conștiinței sale mesianice. Conștiința mesianică începe să resimtă o scindare lăuntrică între conștiința mesianică națională (legată exclusiv de destinul poporului lui Israel, de această soartă pămîntească, istorică a poporului) și cea mesianică universală, ce aștepta o anume apariție divină care să aducă vestea cea bună pentru întreg universul, nu numai pentru poporul israelit și care, prin caracterul său universal, va aduce vestea cea bună și pentru sufletul individual al fiecărui om. În vechea structură a religiozității naționale se petrece un proces de disociere lăuntrică. Conștiința merge pe calea individualismului, dar, totodată, acest fapt este legat de un universalism amplificat. Ideea mesianică aduce vestea cea bună nu numai pentru întreaga omenire, ci și pentru fiecare destin uman individual. În acest cadru s-a desfășurat întreaga tragedie. Astfel s-a pregătit terenul pentru creștinism. În sînul poporului evreu trebuia să se nască Hristos. În sînul acestui popor, cu un tensionat sentiment al istorici raportat la viitor, trebuia să se săvîrșească evenimentul central al istoriei universale; eveniment al acestei lumi și al altei lumi, imanente și transcendente. Aici se petrece marea tragedie umană, în care destinul poporului evreu se leagă de destinele întregii istorii creștine. Rolul evreilor a depins de faptul că ei au fost înzestrați cu așteptări mesianice pe care nu le-a avut nici un alt popor din lume. Numai evreilor le-a fost dat să aștepte direct și nemijlocit venirea lui Mesia în lume, în vreme ce altor popoare păgîne le-au fost date doar presimțiri neclare și nu au avut parte de orientarea directă a

conștiinței către Mesia ce va să vină. Și iată că acest popor, căruia i-a fost hărăzită această conștiință mesianică, în care trebuia să se nască Mesia, n-a rezistat probei dualității conștiinței sale, nu a înțeles venirea Răstignitului. Esența tragediei dezvăluite între evreime și creștinătate constă în faptul că Mesia trebuia să se ivească în sânul poporului evreu și că poporul evreu nu l-a putut accepta pe Mesia cel răstignit. Poporul evreu l-a așteptat pe Mesia și a proorocit venirea lui, dar nu l-a primit, ci l-a respins, pentru că nu putea să-l primească sub chipul unui rob. El îl aștepta sub chip de împărat, care să împlinescă împărăția pămînteană a lui Israel. Iar așteptarea intensă a poporului evreu a fost prototipul socialismului lui religios. Poporul evreu n-a putut primi taina răstignirii, nu l-a putut primi pe Hristos. Fiindcă Hristos nu a apărut ca adevărat triumfător în viața pămîntească, ci ca adevărat smerit. Hristos a refuzat prin viața Sa și prin moartea Sa înșelătoarea speranță a poporului evreu într-o împărăție pămîntească fericită. Astfel, în creștinism a fost respinsă ideea că poporul evreu este poporul lui Dumnezeu în alt sens, decît cel că în poporul evreu trebuia să-și facă **Hristos apariția**. Întrucît Hristos a apărut printre evrei, **aceștia au devenit poporul lui Dumnezeu**; refuzîndu-l însă pe Hristos, ei au încetat să mai fie popor al lui Dumnezeu. După apariția lui Hristos, nici un fel de mesianism, în vechiul sens evreiesc al cuvîntului, nu mai este posibil, iar așteptarea mesianică după venirea lui Hristos reprezintă așteptarea unui pseudo-Hristos, venirea unui mesia opus Lui. Mesianismul național înseamnă întotdeauna o formă de întoarcere la iudaism, așa cum este și mesianismul de clasă. Mesianismul socialist are rădăcini iudaice, iar în lumea creștină el înseamnă așteptarea unui fals Hristos, așteptarea antihristului. În creștinism, poporul ales este poporul Bisericii. Această dualitate a mesianismului evreu (îndreptat, pe de o parte, spre Mesia-Hristos, iar pe de altă parte, legat de antihrist, de înfăptuirea forțat-revoluționară a adevărului pe pămînt) ne conduce la ideea că orice refuz al lui Hristos în decursul istoriei s-a săvîrșit pe aceleași baze și din aceleași motive din care Hristos a fost refuzat de falsul mesianism ebraic, fiind răstignit de evrei. Este vorba de

negarea libertății spiritului în numele unei înfăptuiri coercitive a împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Hristos este respins deoarece El a murit pe cruce în loc să nimicească prin putere împărătească răul și suferința și să înceapă apoi o istorie fericită și dreaptă. Astfel se creează cel mai mare paradox, acea contradicție în destinul poporului evreu, formulată de minunatul scriitor catolic francez de curînd decedat, din păcate atît de puțin cunoscut, dar care merită o mai mare recunoaștere, Léon Bloy. Acesta formulează în felul următor tragedia fundamentală a poporului evreu: „Evreii se vor converti doar atunci cînd Hristos va coborî de pe cruce, Hristos poate coborî de pe cruce doar atunci cînd evreii se vor converti” (*Le Salut par les Juifs*). Prin această frază extraordinar de subtilă, nu se dezvăluie numai tragedia poporului evreu, dar și a lumii creștine, iese la iveală principala obiecție împotriva creștinismului. Acestuia i se reproșează, în principal, faptul că nu s-a împlinit în lume, că nu a reușit, cum se spune adesea, că adevărul nu a biruit pe pământ, că suferințele continuă. Acum circa două mii de ani a venit Hristos, Mîntuitorul și Răscumpărătorul, însă răul, suferințele, chinurile și nenorocirile continuă. Această obiecție împotriva creștinismului este tipică pentru pseudo-mesianismul ebraic, bazat pe ideea că apariția lui Mesia, a Fiului lui Dumnezeu, trebuia să aducă pe pământ binele și să învingă definitiv răul, să ducă la încetarea oricăror suferințe, oricăror chinuri, oricărui întuneric și să instauraze fericirea. Însă refuzul lui Hristos le aparține evreilor. Iar acest refuz evreiesc este la fel de caracteristic și pentru arieni, și pentru evrei. Se ajunge la paradoxul fundamental al întregii istorii evreiești și creștine, conform căruia creștinismul ar fi fost imposibil fără evrei, la fel ca și istoria creștină. Fără evrei, care nu au primit Taina Golgotei, nu ar fi existat Golgota. Istoria creștină se află într-o luptă interioară cu spiritul ebraic. Și atitudinea față de evrei este o încercare lăuntrică pentru spiritul creștin pentru că flexibilitatea și slăbiciunea creștinilor, care îi înrobesc spiritului ebraic, precum și antisemitismul rasial, ce se transformă în violență, nu rezistă în egală măsură la această încercare. Antisemitismul nu realizează întreaga seriozitate religioasă a problemei evreiești. Antisemitismul

fasial se molipsește întotdeauna de spiritul evreu înșelător împotriva căruia se ridică. Ura față de evrei este un sentiment necreștin. Creștinii trebuie să se poarte creștinește față de evrei. În cadrul istoriei creștine, se petrece o interacțiune permanentă a principiilor iudaice și a celor eline, care sînt principalele surse ale întregii noastre culturi. Cred că ciocnirea celor două principii există în chiar limitele Bisericii creștine. La spiritul creștin s-a alțoit și spiritul semit, fără de care creștinismul nu ar fi avut destin istoric. Vechea teină ebraică pusă de istoria evreiască, tema mesianismului, ce se dedublează, a devenit tema istoriei universale. În jurul acestei teme se dezlănțuie istoria universală, în centrul căreia se află Hristos. De la Hristos începe noua eră universală. Consecința e că problema evreiască nu se va rezolva în limitele istoriei. Sionismul este curentul cel mai nobil al evreimii, însă el este incapabil să rezolve problema evreiască. Tema evreiască, aflată în Biblie, continuă să provoace patimi și în secolele XIX și XX. Încătușarea materială în lumea aceasta, proprie capitalismului lui Rothschild și socialismului lui Marx, este evreiască în idee, deși nu are legătură obligatorie cu evreii. Această încătușare stîrnește patimile și **lupta cruntă**. Însă iudaismul, ostil creștinismului, poate să-i caracterizeze și pe neevrei, la fel cum evreii prin **naștere** pot să nu fie dependenți de iudaism. Nici un fel de antisemitism vulgar nu poate fi justificat de înțelegerea religioasă a destinului evreimii. Soluționarea definitivă a problemei evreiești este posibilă doar în plan eshatologic. Aceasta va fi soluționarea destinului istoriei universale, în ultimul act al luptei lui Hristos cu antihristul. Fără determinarea de sine religioasă a evreimii, problema istoriei universale nu poate fi soluționată.

CAPITOLUL VI

Creștinismul și istoria

Într-unul din capitolele precedente am vorbit deja de legătura excepțională a creștinismului cu istoria, de istoricitatea creștinismului, și l-am citat pe Schelling, care în *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* a exprimat cu deosebită acuitate ideea că creștinismul este mai presus de orice istoric, revelație a divinității în istorie. Totodată, am afirmat că creștinismul este exclusiv dinamic prin natura sa, nu static, că este o forță impetuoasă în istorie și că prin aceasta se deosebește profund de tipul de contemplare al lumii antice, care era static. Dinamismul său a fost atât de mare, încât a generat mișcare chiar și atunci când avea loc apostazia față de creștinism. Atunci dinamismul se manifesta în alte forme, era o răzvrătire, revoltă împotriva destinului, proprie exclusiv perioadei creștine a istoriei, pentru că creștinismul este fie sursa adevăratei mișcări, fie generează o furtunoasă mișcare falsă. Această istoricitate de excepție și dinamismul creștinismului sînt legate în primul rînd de faptul că evenimentul central al istoriei – apariția lui Hristos – este unic și irepetabil. Unicitatea și irepetabilitatea sînt trăsăturile fundamentale ale „istoricului”. Întreaga istorie universală a mers spre acest fapt central irepetabil, în el avîndu-și sorgintea întreaga istorie. Unicitatea și irepetabilitatea „istoricului”, legătura istoriei celeste și a istoriei pămîntești în lumea creștină se manifestă în istorie printr-o structură complexă, în care se reflectă toate forțele fundamentale precedente ale istoriei spirituale. În istorie, interacționează cu precădere două principii – cel iudaic și cel elin. Numai înțîlnirea și interacțiunea principiilor evreiesc și elin au creat creștinismul în istorie. În creștinism are loc precumpănirea permanentă cînd a

principiilor iudaice, cînd a celor eline. Fiecare dintre ele determină una sau alta dintre laturile lumii creștine multiforme și complexe. Elementele iudaice sînt principii veterotestamentare, principii ale revelației legii, iar în anumite momente, ele pot determina o renaștere a creștinismului în latura veterotestamentară a legii. Aceste principii se opun revelației harului, a iubirii și libertății. Cele din urmă pot constitui sursa fariseismului în interiorul lumii creștine. Pe de altă parte, ele constituie și sursa spiritului opus, al duhului apocaliptic, îndreptat către noi, dar și desăvîrșite revelații. Acest duh acționează într-o direcție cu totul contrară principiilor veterotestamentare, dar alături de primul cît și celălalt principiu iudaic sînt foarte istorice, deoarece și acțiunea elementelor legice, care consolidează moștenirea istorică, și acțiunea elementelor apocaliptice, îndreptată spre viitor, sînt deopotrivă de istorice. În general, trebuie spus că Biserica creștină, prin însăși esența naturii ei, este cu precădere o forță istorică. Ea este o refracție a revelației în organizarea istorică a omenirii, ea direcționează religios destinele umanității, destinele maselor populare. Biserica este o forță istoric directoare și este legată prin succesiune de acele principii iudaice ale creștinismului care sînt cu precădere elementele ei istorice. Principiile eline din interiorul creștinismului alcătuiesc bogăția creștinismului, însă ele sînt mai puțin dinamice. De acestea este legată mai ales latura contemplativă a creștinismului. Întreaga metafizică contemplativă a creștinismului, cu toată dogmatica și mistica sa contemplativă, e de sorginte elină. Acestea sînt mult mai eline în spiritul lor decît iudaice, pentru că grandioasa contemplare a ființei divine este proprie mai mult spiritului elin decît celui istoric evreu, cu mult mai tumultuos. De elementele eline ale creștinismului este legată și orice estetică, orice frumusețe, pentru că lumea elină este leagănul, este izvorul neîntrerupt al frumuseții în lumea creștină și, în general, în lume. De aceste elemente este legată întreaga frumusețe a culturii creștine. Iar toate încercările protestante de a curăța creștinismul de păgînism au condus doar la diminuarea esteticii și a metafizicii creștine, altfel spus, la diminuarea a tot ce este legat de spiritul elin.

Caracterul istoric excepțional și dinamismul creștinismului sînt legate de faptul că, pentru prima dată, creștinismul oferă definitiv lumii un principiu al libertății spirituale, neștiut de lumea antică, iar, în această formă, neștiut nici lumii evreiești. Libertatea creștină presupune soluționarea acțiunii istorice prin acțiunea subiectului liber, a spiritului liber. Soluționarea istoriei pe calea acțiunii libertății subiectului activ este esențială pentru natura creștinismului și pentru natura istoriei, pentru că fără admiterea unui astfel de subiect, care să acționeze liber, prin activitatea sa liberă determinînd destinele istorice ale umanității, edificarea istoriei, firește, devine imposibilă. Grecii au afirmat necesitatea binelui, rațiunea binelui. Ei înțelegeau binele ca o necesitate rațională, ca rezultat al victoriei rațiunii. Socrate a fost exponentul concepției eline. În bine există o legitate, acționează temeuri irefutabile pentru rațiune. Opuse binelui sînt principiile întîmplătoare, iraționale. Concepția greacă a binelui nu era pusă în legătură cu libertatea. În filosofia greacă, chiar și pe cîrmile sale cele mai înalte, nu și-a găsit niciodată expresia noțiunea actuală a binelui. Creștinismul însă afirmă libertatea binelui. El afirmă că binele este un produs al libertății spiritului și că numai acel bine, care reprezintă rezultatul libertății spiritului, este înzestrat cu o valoare autentică și este bine cu adevărat. Necesitatea rațională constrîngătoare a binelui este respinsă de creștinism. Acesta este un indiciu esențial al concepției creștine asupra lumii. Creștinismul nu afirmă numai libertatea ca realizare superioară, ca victorie a rațiunii divine superioare, ci afirmă și o altă libertate, prin care se definește destinul omului și al umanității. Cele două libertăți fac istoria. În creștinism, însăși Providența și acțiunea Providenței înseamnă libertate, nu fatum. Creștinismul nu se împacă cu acea resemnare în fața destinului caracteristică lumii antice. Resemnarea în fața sorții, ca unică înțelepciune superioară pe care o poate cuceri omul, și-a găsit expresia în tragedia și în filosofia greacă. În spiritul creștin există un anume principiu tumultos, care nu se împacă cu această resemnare. Însă libertatea alegerii, libertatea afirmării binelui, care își are rădăcinile în taințele vieții, nu în rațiune, presupune

acea libertate a subiectului creator, care acționează și fără de care adevăratul dinamism al istoriei este imposibil. Neistoricitatea sau antiistoricitatea desăvârșită a vechilor culturi indiene și chineze ține de nedescoperirea acestei libertăți a subiectului creator. Ea n-a fost descoperită nici în filosofia Vedantei, unul din cele mai importante sisteme filosofice, nici de acei filosofi, care, într-un anume sens, au afirmat libertatea ca unire absolută, ca identificare absolută a spiritului uman cu spiritul divin. India n-a cunoscut libertatea spiritului uman. De aici rezultă istoricitatea insuficientă a întregului profil al culturii ei originale. Creștinismul a descoperit pentru prima oară libertatea subiectului creator, neștiută de lumea precreeștină. Descoperirea creștină a principiilor dinamice launtrice ale istoriei, a săvârșirii destinului istorice ale omului, poporului și omenirii, a creat definitiv acea istorie universală tumultuoasă pe care o cunoaște perioada creștină a istoriei umane și care, până la creștinism, doar se pregătea.

Care este tema primordială a istoriei universale? Consider ca temă fundamentală a istoriei universale destinul omului, interacțiunea între spiritul uman și natură. **Această acțiune a spiritului uman liber în natură, în cosmos, este fundamentul primar, principiul primordial al „istoricului”.** În istoria umanității aflăm diferite forme de interacțiune între spiritul uman și întregul natural, care străbat diverse epoci istorice. Stadiul primar al istoriei, care este un rezultat direct al unui act din drama celest-istorică a îndepărtării de Dumnezeu, al dramei căderii în păcat, ca dramă a libertății, l-a aruncat pe om și spiritul uman în adâncul necesității naturale. A avut loc căderea omului în adâncul naturii, o încătușare de către stihiiile naturale, în care spiritul uman a fost ferecat și din care nu s-a mai putut ridica prin propriile sale forțe, nu s-a putut desfereca de acea vrajă teribilă, care l-a aruncat în mediul necesității naturale. Toate stadiile primare ale istoriei umane, care sînt caracteristice pentru stările sălbatice și barbare, pentru culturile vechi și pentru istoria primară a lumii antice, sînt legate de această cufundare a spiritului uman în stihialul natural. Spiritul uman liber și-a pierdut parcă libertatea sa primară și a încetat s-o

conștientizeze. Afundat în bulboana necesității, acesta, în conștiința sa filosofică, nu se înalță pînă la conștiința sinelui ca subiect creator și spiritual. Astfel se explică faptul că lumii antice nu i s-a dezvăluit principiul autentic al libertății, pentru că spiritul uman, prins în vraja naturii, și-a pierdut libertatea, consecință a decăderii sale inițiale față de Duhul Divin. S-a petrecut un fel de renaștere: libertatea s-a rezămislit în necesitate, spiritul nu s-a putut ridica pînă la revelația religioasă a libertății sau pînă la conștiința filosofică a libertății. Tema destinului istoric universal al omului este tema eliberării spiritului uman creator din adîncul necesității naturale, din această dependență și înrobire naturală de către principiile stihiale inferioare. Totul este legat de punerea problemei și de soluționarea ei în lumea antică, în Grecia și, în general, în întreaga lume veche pămîntă. Cufundarea spiritului uman în stihia naturală constă în amara dependență a omului și în spaima chinuitoare încercată în fața demonilor naturii. Spiritul uman căzut, prins în viața naturii, a fost înrobitor de natură, însă totodată s-a aflat cu aceasta și într-o legătură lăuntrică profundă. Viața spirituală a naturii era pentru el mult mai deschisă decît va fi în următoarele stadii; simțea viața naturală ca viața unui organism viu, însuflețit, populat de demoni și se afla în permanentă comunicare cu aceștia. Vechii mitologi vorbesc despre legătura cu duhurile naturii. Pe acest teren au apărut toate miturile vechi și a luat naștere interacțiunea între om și natură. Spiritul uman căzut nu a devenit stăpînul naturii. Conform arbitrarității sale libere în plan prelumesc, a devenit robul naturii, o parte indisolubilă a acesteia. Robia față de natură, dependența față de ea, din primele stadii ale istoriei umane, s-a exprimat în forma legăturii cu natura. Lumea pămîntă era populată de demoni. Omul eră neputincios să se ridice deasupra acestor demoni, deasupra acestui cerc de netrecut. Chipul omului nu era pe potriva naturii divine superioare, ci a naturii inferioare, populată de spirite elementare. Omul a căpătat acea nuanță pe care i-a dat-o natura inferioară în care a căzut, care l-a subjugat și de care nu s-a mai putut elibera prin propriile sale forțe. Fapta măreață a creștinismului în lume, deși acest lucru este încă insuficient cunoscut în

interiorul lumii creștine, a constatat în aceea că prin apariția în lume a lui Hristos, prin misterul răsкупărării omului și a lumii, creștinismul l-a eliberat pe om de puterea naturii stihinice inferioare, de puterea demonilor. Creștinismul, cu forța pareă, l-a scos pe om din această scufundare în pîntecele naturii stihiale și l-a pus pe picioare din punct de vedere spiritual. Creștinismul l-a separat de natura inferioară, l-a așezat sus, ca o ființă spirituală de sine stătătoare, l-a scos din subordonarea față de întregul natural, l-a separat și l-a ridicat pînă la ceruri. Doar creștinismul a înapoiat omului acea libertate spirituală de care omul a fost frustrat atunci cînd s-a aflat în puterea demonilor, a duhurilor naturii și a forțelor stihinice, cum s-a împlătit în lumea precreștină. Aici trebuie să vedem esența creștinismului: în cauza eliberării omului, în făpta soluționării libere a destinului uman. Aici se află sensul măreț al răsкупărării de robia interioară și exterioară, de stihiiile rele care acționează înlăuntrul propriei sale naturi. Înrobirea omului față de demonii naturii a însemnat totodată și robia față de sine însuși, față de propriile sale stihii inferioare. De această robie, omul, în care libertatea s-a preschimbat în necesitate, nu s-a putut elibera singur. Din vina sa, el a slăbit acea putere a libertății de care avea nevoie pentru a se elibera. Restituirea puterii libertății, restituirea pecetei originii divine superioare a omului, ștergerea de pe chipul său a pecetei de rob, a pecetei originii sale animalice, se săvîrșește prin răsкупărarea creștină, prin apariția Omului Divin, a Dumnezeu-Omului, a Omului ca al doilea chip al Treimii Divine. Numai o astfel de apariție a Omului Divin, numai asemănarea de către El a tuturor consecințelor celor săvîrșite de om în lume, prin suferințele Sale de pe cruce, prin sîngele Său ispășitor, numai prin acest mister al răsкупărării i se poate înapoia omului libertatea, poate fi eliberat de sub tutela stihiiilor inferioare și i se redă într-o formă superioară caracterul de copil al lui Dumnezeu. Și religiile vechi năzuiau spre mîntuire. Într-adevăr, o prefigurare a răsкупărării creștine a existat în toate vechile mistere. Misterul lui Osiris, misterul lui Adonis, misterul lui Dionysos au însemnat doar presentimente abia deslușite și o sete împătimită a misterului autentic al

răscumpărării. În aceste mistere omul năzuia pătimaș să se elibereze de robia naturii, să cucerească nemurirea, să se elibereze de puterea duhurilor stihinice inferioare, însă niciodată și nicăieri misterele lumii antice n-au atins eliberarea definitivă a omului, pentru că toate acestea au fost afundate în iureșul naturii stihinice inferioare. Ele erau mistere naturale, imanente, în care omul se izbăvea de durerea existenței în sînul vârtejului stihinic natural. Astfel, misterele lui Dionysos se săvîrșeau conform circuitului vieții naturale, al morții și nașterii naturale, al iernii și primăverii naturale. Aceste mistere nu înălțau pe om deasupra naturii stihiale și nu ofereau o răscumpărare autentică. Lumea veche, care a cunoscut aceste mistere, era însetată să se izbăvească, iar la sfîrșitul ei era posedată mai mult ca niciodată de groază în fața demonilor naturii. În ultima perioadă de existență a lumii antice, cînd sporiseră și se consolidaseră foarte mult cultele mistice, groaza atinsese dimensiuni nemaîntîlnite și devenise, cu adevărat, insuportabilă. Viața oamenilor însetați să se izbăvească, să se ispășească, a devenit într-adevăr tragică. Numai creștinismul l-a scos pe om din această vîltoare a vieții naturale stihinice, l-a pus pe picioare, a înapoiat libertatea spiritului uman, a deschis o nouă perioadă în destinul omului, perioadă cînd soarta omului începe să se definească și să se rezolve prin subiectul care acționează liber, cînd omul conștientizează libertatea.

Acest proces de eliberare de stihia naturală are și un revers, care este numit cu amărăciune „moartea marelui Pan”. Tocmai sfîrșitul lumii antice și începutul creștinismului desemnează o anume îndepărtare de om, într-o adîncime străină, a vieții lăuntrice a naturii. Marele Pan, dezvăluit lumii antice și apropiat de omul vechi, cufundat în sînul naturii, marele Pan este izgonit în adîncul naturii și se închide față de om. Între omul pornit pe calea ispășirii și natură se întinde bezna. Creștinismul obturează viața interioară a naturii și nu permite accesul omului la ea. Într-un fel, creștinismul parecă mortifică natura. Acesta este reversul măreței fapte de eliberare a spiritului uman săvîrșită de creștinism. Pentru ca spiritul uman să înceteze a mai fi rob naturii, a trebuit să i se închidă accesul spre această viață lăuntrică a duhurilor naturii.

Pînă la o anumită vîrstă spirituală, pînă la săvîrșirea misterelor rîscumpărării, pînă la maturizarea spirituală a omului, cînd se va pune cu adevărat pe picioare, orice reîntoarcere a sa la starea păgînatății antice, care s-a încheiat cu spaima în fața demonilor naturii, ar fi periculoasă și l-ar amenința pe om cu o nouă cădere. Creștinismul a înlăptuit procesul de eliberare a spiritului uman prin îndepărtarea sa de viața lăuntrică a naturii. Natura a rămas cufundată în acea lume păgînă, de care a trebuit să se depărteze. Acest lucru a durat aproape întreg Evul Mediu. Viața lăuntrică a naturii îl îngrozea pe om. Relațiile cu duhurile naturii erau socotite drept magie neagră. Omul creștin a rămas cu spaima în fața naturii ca o legătură de sînge cu păgînatatea. Creștinismul a adus vestea cea bună a eliberării de această spaimă și de robie, el a declarat o luptă neîmpăcată, pătimașă și eroică, cu natura din om și din afara omului, o luptă ascetică, evidențiată de cutremurătoarele chipuri ale sfinților. Această îndepărtare de natură, pierderea cheilor spre viața ei lăuntrică este caracteristică, mai presus de orice, perioadei creștine a istoriei, spre deosebire de perioada precreștină. Consecințele acestui fapt sînt paradoxale în exterior. **Rezultatul și consecințele** perioadei creștine constau în **mecanizarea naturii**, în vreme ce pentru întreaga lume păgînă, pentru cultura întregii lumi vechi, natura era un organism viu. La început, în epoca creștină, natura era înspăimîntătoare și sinistră, provoca sentimentul primejdiei: primejdia cunoașterii naturii, fuga de natură, lupta spirituală împotriva ei. Mai tîrziu, în zorii noii istorii, a început să se exercite influența tehnică asupra naturii, mecanizarea naturii, legată de perceperea naturii ca un mecanism mort, nu ca un organism viu. Această mecanizare este rezultatul secundar sau terțiar al eliberării creștine a omului de demonolatric. Ca să-i înapoieze omului libertatea și să-l disciplineze, să-l separe de natură și să-l înalțe, creștinismul a mecanizat natura. Oricît de paradoxal ar fi, însă, pentru mine este clar că numai creștinismul a făcut posibile științele naturale pozitive și tehnica pozitivă. Aît timp cît omul s-a aflat în interacțiune directă cu duhurile naturii, aît timp cît și-a structurat viața pe înțelegerea mitologică a lumii, el nu s-a putut ridica

deasupra naturii în actul cunoașterii prin științele naturale și prin tehnică. Nu poți construi căi ferate, nu poți instala telegraf și telefon, înfricoșându-te de demonii naturii. În viața lui a trebuit să se estompeze simțămîntul animismului și demonismului naturii și al legăturii directe cu natura, pentru ca să poată acționa asupra naturii ca asupra unui mecanism. Conștiința mecanică despre lume s-a ridicat împotriva creștinismului, dar ea a fost un rezultat spiritual al actului creștin de eliberare a omului de natura stihială și de demonii acesteia. Omul pătruns în natură, alflat în comunicare cu viața ei lăuntrică nu putea s-o cunoască din punct de vedere științific, nu putea s-o stăpînească din punct de vedere tehnic. Acest rezultat trebuie să reverse o lumină asupra întregului destin ulterior al omului. Creștinismul l-a eliberat pe om de subordonarea în fața naturii, așezîndu-l din punct de vedere spiritual, în centrul creației. Sentimentul antropocentric al existenței îi era străin omului antic. El se simțea o parte indisolubilă a naturii. Numai creștinismul a adus acest sentiment antropocentric, care a și devenit forța fundamentală motrice a noilor vremuri. Noua istorie, cu toate contradicțiile sale, a devenit posibilă, pentru că s-a ivit acest sentiment antropocentric, sentimentul centralismului omului, moștenit în întregime de la creștinism și care îl înalță deasupra naturii. Toți noii adversari ai creștinismului nu conștientizează în suficientă măsură dependența lor de această sursă creștină.

Istoria creștină a eliberării omului de natură trebuia să conducă la faptul că omul s-a retras într-o lume spirituală lăuntrică, pentru ca aici să se săvîrșească o luptă uriașă și eroică cu stihiiile naturale, ca să fie învinsă subordonarea omului față de natura inferioară și să se descătușeze personalitatea liberă. Această faptă măreată, centrală în destinul omului, a fost săvîrșită de sfinții creștini. Lupta titanică cu patimile lumii, dusă de marii asceți și sihăștri, a înfăptuit cauza eliberării omului de stihiiile inferioare. Omul trebuia să respingă natura pentru a-și făuri o nouă personalitate, legată de apariția noului Adam, în vreme ce chipul uman al vechii lumi s-a înfăptuit după chipul lui Adam veterotestamentar, al celui Adam care, în actul prelumesc și universal, ca o umanitate

colectivă, a căzut în natura stihială inferioară. Noua personalitate umană a trebuit să se făurească după chipul noului Adam, eliberat de orice supunere față de stihiiile lumii aducătoare de moarte, față de puterea demonilor de sorginte inferioară. Personalitatea noului Adam s-a făurit și astfel a deschis perioada creștină a istoriei, începînd cu perioada timpurie a sihaștrilor, trecînd prin monahismul Evului Mediu și prin toate secolele, în care s-a purtat această luptă în numele făuririi noii personalități. Pentru prima oară, creștinismul a recunoscut valoarea infinită a sufletului omenesc. **Creștinismul a adus în conștiințe ideea că sufletul uman este mai de preț decît toate împărățiile lumii, pentru că „ce folos este să capeți întreaga lume și să-ți pierzi sufletul”.** Se află aici unul dintre fundamentele învățăturii evanghelice. Lupta creștinismului cu stihiiile naturale a devenit esențială. Ea a creat dualismul creștin al spiritului și naturii. Nu este un dualism ontologic. Dualismul creștin al spiritului și naturii este dinamic în cel mai mare grad, este un principiu motrice. Fără acest dualism, fără contrapunerea subiectului care acționează cu mediul natural obiectiv, are se află în afara sa, cu care el poartă o luptă, căruia i se opune în acțiune, nu este posibil dualismul istoriei. Perioada cufundării subiectului în obiect nu favorizează dinamismul istoric.

Destinul întregii lumi antice de pînă la apariția creștinismului a trebuit să se încheie în două feluri, prin două momente, fiecare avînd o importanță esențială pentru edificarea istoriei universale și pentru începutul noii ere. Întreaga lume antică trebuia, în final, să se unească într-un **întreg mondial**, altfel spus, să depășească orice particularism. Scindarea în Orient și Occident, într-o serie întreagă de vechi culturi și popoare, într-o mulțime de religii particulare trebuia să ducă, în cele din urmă, la procesul de unificare și de formare a unui **întreg mondial** unitar și unic, spiritual și material. O însemnătate colosală în acest proces de unificare a avut-o fapta săvîrșită de **Alexandru Macedon pentru unirea Orientului cu Occidentul.** Unirea spirituală a început cu marea perioadă elenistică, atunci cînd s-au amestecat toate religiile Orientului și ale Occidentului. Acum este caracteristic sincretismul, în care

au fost adunate toate tipurile culturale elaborate de lumea veche. Formarea unui stat universal unic, a Imperiului roman, a fost rezultatul procesului de integrare a lumii vechi și a făcut posibilă istoria universală. Istoria universală a unei unice comunități a început din această perioadă a unificării Orientului cu Occidentul. Creștinismul a apărut istoricește și s-a dezvăluit lumii în această perioadă a întâlnirii mondiale a tuturor rezultatelor proceselor culturale ale lumii vechi. Acum au fuzionat culturile Orientului și ale Occidentului, acum s-a contopit cultura elină cu cele din Orient, refractate apoi în cultura romană. Unificarea lumii vechi, sincretismul elenist, au creat condițiile pentru formarea unei umanități unice, pînă la care nu se înălțase încă vechiul spirit evreu, cu toată forța sa de propovăduire, cu toate că a fost leagănul creștinismului. Particularismul este propriu întregii lumi vechi. Universalismul creștinismului, ca proces natural al lumii, a fost predeterminat de această unire a Orientului și Occidentului din cultura elenistică și din Imperiul roman. Creștinismul a apărut într-un popor mic, care nu ocupa un loc central în istoria aceluși timp, cînd prim-planul era dominat de ceea ce se petrecea la Roma sau, poate, în Alexandria. În Palestina particularistă, izolată din punct de vedere național, s-a săvîrșit acel mare fapt al istoriei universale, recunoscut ca fiind unul central nu doar de creștini: ceea ce s-a petrecut la Betleem a predestinat întreaga istorie universală. În timp ce pe arena istoriei se săvîrșeau mărețe evenimente, la Roma, în Egipt, în Grecia se petreceau procese de unificare, se forma o uniune universală a popoarelor și culturilor într-o umanitate mondială unică, în acest timp s-a format un punct, deloc central în aparență; în care s-a petrecut cea mai mare revărsare a Divinului, cea mai mare revelație și contopire a proceselor, care veneau de sus și de jos, a proceselor unite de șuvoiul vechii istorii într-unul universal unic, în ultima perioadă a existenței sale. S-a format o nouă lume creștină, a început istoria *universală*, necunoscută de lumea veche. Acesta a fost unul din rezultate.

Alt rezultat, foarte straniu și tragic, a constatat în faptul că lumea veche trebuia să și cadă, nu numai să se unifice și să formeze un întreg unic. Trebuia să se petreacă o

mare cădere a lumii antice, a păgânismului. A căzut măreața cultură legată de lumea elină, a căzut cel mai mare stat din lume – cel roman. Căderea a avut loc atunci când starea de universalism a fost atinsă. Înflorirea maximă a lumii vechi s-a petrecut atunci când existau state relativ mai mici, fără pretenții de însemnătate mondială, fără strălucire și putere. Căderea s-a petrecut chiar atunci când lumea a devenit universală, când s-a format un stat universal și a luat naștere cultura elenistică cea mai rafinată. Cred că acesta este un fapt central în istoria universală, care, mai mult ca altele, ne obligă să reflectăm la natura procesului istoric. Căderea lumii vechi n-a fost întâmplătoare. Ea n-a fost determinată doar de năvălirea popoarelor barbare, care au distrus vechile valori și au deschis perioada de barbarie, dar și de o anume boală lăuntrică, recunoscută tot mai mult de către istorici, ce a atins la rădăcină această cultură, făcând inevitabilă căderea ei chiar în perioada de maximă strălucire exterioară. Căderea Romei și a lumii vechi ne învață două lucruri perfect opuse. Ea ne spune că în cultură există o lipsă de rezistență și o fragilitate a tuturor lucrurilor și realizărilor pămîntești. Căderea ne amintește mereu că, în fața veșniciei, în fața destinului etern, toate realizările culturii pămîntești, chiar și în forma lor cea mai înfloritoare, sînt supuse pieirii și includ în sine o boală purtătoare de moarte. Totodată, în lumina istoriei timpului nostru, această cădere nu ne învață numai despre caracterul pieritor al culturii, despre faptul că ea suportă momente de naștere, de evoluție și de moarte, ci și că ea este temeiul eternității, pentru că, într-adevăr, rezultatul este uimitor. Măreața lume veche a căzut, a venit perioada barbariei și a întunericului, caracteristică secolelor VII, VIII și IX ale Evului Mediu, dar cultura a rămas de-a pururi. Ea a pătruns ca un strat profund în viața Bisericii creștine. În Biserica creștină a pătruns cultura elină, cu arta și filosofia ei, cu toate realizările ei, dar și cultura romană, de care este legată în cel mai înalt grad Biserica catolică. Căderea Romei și a lumii antice nu înseamnă moarte, ci doar o anume catastrofă în istorie, când la suprafața pămîntului toate s-au strămutat din loc, dar ceva a intrat și înlăuntrul, iar temelia vechii culturi a rămas

au fost adunate toate tipurile culturale elaborate de lumea veche. Formarea unui stat universal unic, a Imperiului roman, a fost rezultatul procesului de integrare a lumii vechi și a făcut posibilă istoria universală. Istoria universală a unei unice comunități a început din această perioadă a unificării Orientului cu Occidentul. Creștinismul a apărut istoricește și s-a dezvăluit lumii în această perioadă a întâlnirii mondiale a tuturor rezultatelor proceselor culturale ale lumii vechi. Acum au fuzionat culturile Orientului și ale Occidentului, acum s-a contopit cultura elină cu cele din Orient, refractate apoi în cultura romană. Unificarea lumii vechi, sincretismul elenist, au creat condițiile pentru formarea unei umanități unice, pînă la care nu se înălțase încă vechiul spirit evreu, cu toată lîrta sa de propovăduire, cu toate că a fost leagănul creștinismului. Particularismul este propriu întregii lumi vechi. Universalismul creștinismului, ca proces natural al lumii, a fost predeterminat de această unire a Orientului și Occidentului din cultura elenistică și din Imperiul roman. Creștinismul a apărut într-un popor mic, care nu ocupa un loc central în istoria aceluia timp, cînd prim-planul era dominat de ceea ce se petrecea la Roma sau, poate, în Alexandria. În Palestina particularistă, izolată din punct de vedere național, s-a săvîrșit acel măreț fapt al istoriei universale, recunoscut ca fiind unul central nu doar de creștini: ceea ce s-a petrecut la Betleem a predestinat întreaga istorie universală. În timp ce pe arena istoriei se săvîrșeau mărețe evenimente, la Roma, în Egipt, în Grecia se petreceau procese de unificare, se forma o uniune universală a popoarelor și culturilor într-o umanitate mondială unică, în acest timp s-a format un punct, deloc central în aparență; în care s-a petrecut cea mai mare revărsare a Divinului, cea mai mare revelație și contopire a proceselor, care veneau de sus și de jos, a proceselor unite de șuvoiul vechii istorii într-unul universal unic, în ultima perioadă a existenței sale. S-a format o nouă lume creștină, a început istoria *universală*, necunoscută de lumea veche. Acesta a fost unul din rezultate.

Alt rezultat, foarte straniu și tragic, a constatat în faptul că lumea veche trebuia să și cadă, nu numai să se unifice și să formeze un întreg unic. Trebuia să se petreacă o

mare cădere a lumii antice, a păgânismului. A căzut măreața cultură legată de lumea elină, a căzut cel mai mare stat din lume – cel roman. Căderea a avut loc atunci când starea de universalism a fost atinsă. Înflorirea maximă a lumii vechi s-a petrecut atunci când existau state relativ mai mici, fără pretenții de însemnătate mondială, fără strălucire și putere. Căderea s-a petrecut chiar atunci când lumea a devenit universală, când s-a format un stat universal și a luat naștere cultura elenistică cea mai rafinată. Cred că acesta este un fapt central în istoria universală, care, mai mult ca altele, ne obligă să reflectăm la natura procesului istoric. Căderea lumii vechi n-a fost înfrângătoare. Ea n-a fost determinată doar de năvălirea popoarelor barbare, care au distrus vechile valori și au deschis perioada de barbarie, dar și de o anume boală lăuntrică, recunoscută tot mai mult de către istorici, ce a atins la rădăcină această cultură, făcând inevitabilă căderea ei chiar în perioada de maximă strălucire exterioară. Căderea Romei și a lumii vechi ne învață două lucruri perfect opuse. Ea ne spune că în cultură există o lipsă de rezistență și o fragilitate a tuturor lucrurilor și realizărilor pămîntești. Căderea ne amintește mereu că, în fața veșniciei, în fața destinului etern, toate realizările culturii pămîntești, chiar și în forma lor cea mai înfloritoare, sînt supuse pieirii și includ în sine o boală purtătoare de moarte. Totodată, în lumina istoriei timpului nostru, această cădere nu ne învață numai despre caracterul pieritor al culturii, despre faptul că ea suportă momente de naștere, de evoluție și de moarte, ci și că ea este temeiul eternității, pentru că, într-adevăr, rezultatul este uimitor. Măreața lume veche a căzut, a venit perioada barbariei și a întunericului, caracteristică secolelor VII, VIII și IX ale Evului Mediu, dar cultura a rămas de-a pururi. Ea a pătruns ca un strat profund în viața Bisericii creștine. În Biserica creștină a pătruns cultura elină, cu arta și filosofia ei, cu toate realizările ei, dar și cultura romană, de care este legată în cel mai înalt grad Biserica catolică. Căderea Romei și a lumii antice nu înseamnă moarte, ci doar o anume catastrofă în istorie, când la suprafața pămîntului toate s-au strămutat din loc, dar ceva a intrat și înlăuntrul, iar temelia vechii culturi a rămas

pururea vie. Dreptul roman e veșnic viu, arta și filosofia greacă sînt veșnic vii, și toate celelalte temelii ale lumii vechi sînt vii. Ele alcătuiesc baza culturii noastre, unică și veșnică, dar care trece prin diferite momente. Căderea lumii vechi ne învață, mai presus de orice, faptul că toate concepțiile prea simpliste despre progres nu se potrivesc nicăieri și nu rezistă criticii, că un asemenea progres în linie dreaptă, de fapt, nici nu există. Toate evenimentele fundamentale ale istoriei resping în esență o asemenea teorie. Unul din cei mai mari istorici ai lumii antice, Eduard Meyer, consideră că orice cultură cunoaște perioade de dezvoltare, un punct culminant, apoi pieirea și căderea. La urma urmei, el crede că în lumea antică au existat culturi mărețe, în comparație cu care timpurile ulterioare înseamnă doar o întoarcere la trecut. De exemplu, vechea cultură a Babilonului a fost aflat de desăvîrșită, încît în multe privințe nu este inferioară culturii secolului XX. Faptul este esențial pentru filosofia istoriei. Și în Grecia, a existat o perioadă de iluminism, care a coincis cu distrugătoarea critică sofistică, analogă iluminismului din secolul XVIII. Acest iluminism trebuia să triumfe pe o linie dreaptă de evoluție. Însă vedem că perioada de iluminism din Grecia s-a năruit, a început o mare reacție, idealistă și mistică, aceea jalonată de Socrate și Platon. Această măreață reacție spirituală împotriva iluminismului sceptic-raționalist străbate Evul Mediu. Ea ocupă o perioadă îndelungată a istoriei, peste o mie de ani, și respinge clar teoria iluministă de dezvoltare. Faptul este absolut de neînțeles din punct de vedere iluminist-progresist. De ce s-a petrecut în lume o astfel de reacție îndelungată? Mulți istorici ai Greciei, ca, de pildă, Beloch, manifestă ostilitate față de acest curent spiritual și, începînd cu Platon, constată existența unei mișcări reacționare, care s-a continuat pînă în epoca Renașterii. De ce nu se continuă evoluția „iluministă”? Aici se pune o problemă foarte interesantă de filosofie a istoriei.

Creștinismul a apărut în perioada de înflorire tîrzie și de rafinament al vechii culturi, acel rafinament legat de perioada elenistică. În creștinism, nu trebuie să cauți acea naivitate proprie vechii religii și vechiului om. Creștinismul se dezvoltă omului în perioada rafinamentului cultural.

Cred că acesta este unul din momentele esențiale pentru definirea caracterului său. Conform acestui caracter, creștinismul nu este o religie naturală. Dacă ar fi să clasificăm religiile, creștinismul n-ar trebui să fie luat drept o religie naturală, legată nemijlocit de sentimentul naturii și de răsfrîngerea în suflet a proceselor sale tainice într-o unitate organică, ci ca o religie cultural-istorică, în care taina vieții și a Divinității se dezvăluie prin intermediul dualismului sufletului îndepărtat deja de sentimentul naiv și de legătura cu natura. Este aceasta o latură esențială pentru caracterizarea creștinismului. În creștinism, două mari curente ale istoriei universale se întâlnesc și fuzionează, și, totodată, este pusă și soluționată în chip nou una din temele fundamentale ale istoriei mondiale: Orientul și Occidentul. Creștinismul înscamnă întâlnirea și contopirea forțelor spirituale orientale și occidentale. Fără aceasta, creștinismul ar fi lipsit de noimă. El este unica religie universală care, avîndu-și leagănul nemijlocit în Orient, este, înainte de orice, o religie a Occidentului oglindind în sine toate particularitățile Occidentului. Creștinismul apare în perioada formării unei umanități unice prin intermediul Imperiului roman și al culturii elenistice, cînd Orientul și Occidentul se contopesc definitiv. De aceea în creștinism este dată acea premisă a istoriei universale fără de care filosofia istoriei nu ar fi posibilă. Este dată premisa unității omenirii și a unității Planului Divin, care acționează în destinele istorice, cînd noua religie apare pe terenul unirii Orientului cu Occidentul. Și, iată, creștinismul mută centrul de greutate al istoriei din Orient în Occident. Creștinismul este punctul de întretăiere al mișcărilor mondiale, el merge dinspre Orient spre Occident, se mișcă la fel ca soarele. După el merge istoria universală. Istoria universală se mută definitiv din Orient în Occident, iar popoarele Orientului, care au dat primele pagini din istoria umanității și au creat primele mari culturi, fiind leagănul tuturor culturilor și religiilor, cad parcă din istoria universală. Orientul rămîne tot mai static. Forța dinamică a istoriei se strămută în Occident. Creștinismul aduce dinamism în viața popoarelor occidentale. Orientul se retrage din viață și iese de pe arena istoriei universale. Rămînînd

necreștin, Orientul nu se împărtășește din istoria universală. Acele popoare ale Orientului, care nu primesc creștinismul, nu intră în curentul istoriei universale. Se confirmă încă o dată, pe calea experienței, adevărul că creștinismul este cea mai mare forță dinamică, iar acele popoare care se îndepărtează definitiv de creștinism și nu merg cu el, încetează să mai fie popoare istorice. Aceasta nu înseamnă că Orientul moare, că în Orient nu mai este posibilă viața. Sînt chiar înclinat să cred că popoarele Orientului vor intra din nou în șuvoiul istoriei și vor putea să joace un rol de însemnătate mondială. Războiul mondial, consecințele sale vor crea posibilitatea ca popoarele Orientului să fie atrase într-un curs nou al istoriei universale. Se poate ca războiul să ducă încă o dată la unificarea universală a Orientului cu Occidentul, dincolo de hotarele culturii europene, iar noi să străbătem o epocă analogă cu cea „elenistică”. Însă în ceea ce privește trecutul, trebuie să spunem că Orientul a încetat într-un anume moment să mai fie forța mobilă a istoriei. Prin Orient nu înțeleg Rusia, pentru că Rusia nu este Orientul pur, ci o îmbinare originală a Orientului cu Occidentul. Aceasta creează toată complexitatea destinului ei istoric, dar, în același timp, destinului istoric rus îi conferă un alt caracter, deosebit de al destinului necreștin al popoarelor din Orient.

Tot ce am afirmat despre eliberarea spiritului uman din sînul naturii, despre personalitatea umană, despre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, despre subordonarea inițială a omului față de stihia naturală inferioară, proprie perioadei precreștine a istoriei, totul conduce la ideea că tema personalității umane este pusă pentru prima dată conștient în creștinism, deoarece pentru prima dată creștinismul își pune problema destinului etern al personalității umane. Pentru lumea veche păgînă și pentru lumea evreilor, o astfel de punere în profunzime a problemei destinului personalității umane a fost inaccesibilă și imposibilă. Creștinismul recunoaște primordialitatea spirituală a naturii umane și faptul că personalitatea umană n-ă reieșit dintr-o natură inferioară sau dintr-un mediu neuman. Creștinismul leagă direct personalitatea umană de natura divină superioară și de originea sa divină. De

aceea, creștinismul este profund opus înțelegerii evoluționist-naturaliste a omului. În timp ce naturalismul evoluționist îl privește pe om ca pe un copil al lumii și neagă primogenitura sa spirituală, originea sa aristocratică superioară, creștinismul afirmă tocmai natura umană primară și independența acesteia față de procesele stihinice inferioare. Pentru prima dată este posibilă o înțelegere deplină a personalității umane, a demnității sale superioare. Elaborarea istorică a personalității umane s-a săvârșit cu adevărat doar în perioada creștină a istoriei. Cred că făurirea și consolidarea personalității umane s-au realizat în acea perioadă a istoriei, care, din punct de vedere umanist, a fost considerată mult timp ca neprielnică pentru personalitate: în Evul Mediu. În perioada sa de înflorire, Evul Mediu s-a întărit și s-a disciplinat pe două căi: cea cavaleriească și cea monahală. Figurile monahului și ale cavalerului au fost ale unor personalități umane disciplinate, căci în monah și în cavaler personalitatea omului a fost plurivalentă. Personalitatea a fost încorsetată în armură, atât fizic, cât și spiritual, și a devenit independentă față de acțiunea forțelor stihinice exterioare, care o sfîșiau în bucăți. Se acordă o insuficientă atenție însemnătății colosale pe care a avut-o Evul Mediu pentru făurirea aceluși om, care, cu o energie extraordinară, s-a ridicat în picioare și, creator, și-a revendicat drepturile în epoca Renașterii: Evul Mediu i-a concentrat lăuntric forțele spirituale și, în imaginea cavalerului și a călugărului, a făurit personalitatea umană și a întărit libertatea umană. Întreg ascetismul creștin a dus la concentrarea forțelor spirituale ale omului și la neadmiterea pierderilor. Forțele spirituale au fost adunate și concentrate lăuntric. Și dacă nu întotdeauna forțele creatoare au căpătat posibilitatea să se manifeste suficient de liber și să evolueze, ele, în orice caz, s-au concentrat și s-au prezervat. Avem de-a face aici cu unul din rezultatele cele mai mărețe și mai neașteptate ale perioadei medievale. De aceea a fost posibilă înflorirea creatoare din epoca Renașterii. Dacă omul n-ar fi trecut prin școala ascetică de reținere a forțelor, n-ar fi intrat în noua sa istorie preaplin de putere creatoare și de îndrăzneală, cum a intrat în epoca Renașterii. Aici este contrastul esențial între Evul Mediu și noua

istorie. Dacă omul european iese astăzi din noua istorie secătuit, cu forțele istovite, el a ieșit din istoria medievală cu forțele acumulate, virginale și disciplinate la școala ascetismului. Chipul monahului și al cavalerului au precedat epoca Renașterii, fără aceste chipuri personalitatea umană nu s-ar fi putut ridica niciodată la înălțimea necesară.

Dar sfârșitul istoriei medievale, care trebuia să ducă la apariția noii istorii, a epocii Renașterii și a umanismului, semnifică faptul că perioada medievală n-a putut soluționa acele probleme aduse spre rezolvare, că ideea împărăției lui Dumnezeu nu s-a împlinit și că insuccesul împlinirii ei a dus la răzvrătirea omului în epoca Renașterii și a Umanismului. Marele rezultat al Evului Mediu nu a constatat doar în faptul că și-a descoperit propria idee, ci și în aceea că și-a descoperit și contradicțiile lăuntrice și imposibilitatea realizării acestei idei. Evul Mediu trebuia să ajungă la un asemenea crăh. Teocrația nu s-a împlinit și nu putea să se împlinuască în mod coercitiv. Însă rezultatul Evului Mediu a constatat în faptul că omul și-a concentrat forțele spirituale pentru crearea unei noi istorii, nu în presupunerea propriilor scopuri. De obicei, rezultatul unei mișcări istorice nu este acela spre care năzuiesc conștient creatorii săi, ci cu totul altul. Astfel, marele rezultat al mișcării care a dus la formarea Imperiului roman nu a fost formarea acestuia. Existența Imperiului roman a fost de scurtă durată – a căzut și s-a scindat. Însă marele rezultat al scindării sale a constatat în faptul că s-a format o unică umanitate, care a constituit fundamentul Bisericii creștine universale. Cred că oamenii Evului Mediu nu erau conștienți că făuresc personalitatea umană pentru noua perioadă a istoriei universale. În conștiința lor au existat ideile teocrației și ale feudalismului, care n-au avut sorți de izbândă, sau forme tranzitorii de cavalerism, care au fost eliminate de noua istorie (acestea trebuie luate în considerare separat de cavalerismul spiritual, lăuntric, care rămâne etern). Încă din timpul Evului Mediu, în secolele XIII și XIV, a existat o Renaștere creștină. A avut loc o întoarcere spre formele antice, scolastica medievală însemna deja victoria formei antice în filosofie. Iar Dante a reprezentat o culme a Renașterii medievale.

CAPITOLUL VII

Renașterea și umanismul

În Evul Mediu, forțele umane au fost concentrate parcă lăuntric, spiritual, în exterior, însă ele nu s-au manifestat suficient. Dar Evul Mediu s-a încheiat prin Renașterea medievală creștină, când cultura vestică europeană a atins punctul maxim al dezvoltării sale. Mă gândesc la Renașterea timpurie a Italiei mistice, la începutul căreia s-au allat proorociile lui Ioachim de Flora, sfințenia lui Francisc de Assisi, genialitatea lui Dante. Aceasta este Renașterea medievală creștină, de care sînt legate pictura lui Giotto și întreg curentul perioadei inițiale a artei italiene. Este unul dintre cele **mai neobișnuite momente ale culturii spirituale occidentale**. Acum s-a pus marea sarcină a **renașterii pur creștine** și s-a fundamentat **umanismul pur creștin**, deosebit de **umanismul** noii istorii, care **va** debuta ulterior. Acest **umanism creștin** este lucrul cel **mai de preț** pe care ni l-a dat cultura spirituală a Europei **occidentale**. Întreg proiectul medieval al culturii religioase, cel mai mareț poate din istorie, prin profunzimea sa, prin anvergura lui universală, prin zborul visării, de care era legată această cultură ce pretindea să înfăptuiască împărăția lui Dumnezeu pe pămînt în cea mai marea frumusețe văzută vreodată pe lume, în care exista deja o întoarcere parțială la fundamentul antic, fiindcă orice renaștere înseamnă o înapoiere la izvoarele grecești ale culturii, – acest proiect mareț al culturii religioase n-a reușit, iar împărăția medievală a lui Dumnezeu nu s-a înfăptuit și nu putea să se înfăptuiască. Marile realizări ale Renașterii creștine au fost neobișnuite, pentru că neobișnuită a fost sfințenia sfințului Francisc de Assisi și genialitatea lui Dante. Însă a fost o experiență spirituală creatoare, din care s-a evidențiat faptul că umanitatea nu

putea merge pe calea predictată tuturor de către conștiința medievală. Următorul pas a însemnat separarea și îndepărtarea de cultura medievală. A fost o altă cale, pe care nu s-a înfăptuit o Renaștere creștină, ci una în multe privințe anticreștină. În Renaștere a acționat umanismul creștin al perioadei timpurii, dar și umanismul anticreștin. Aceasta este tema centrală a întregii filosofii a istoriei, tema destinului omului. Acesta este unul dintre momentele hotărâtoare din destinul omenirii. Conștiința medievală includea în sine anumite insuficiențe și neajunsuri, care trebuiau să fie dezvăluite la sfârșitul Evului Mediu și la începutul timpului nou. În ce constă caracterul insuficient al ideii medievale de împărăție a lui Dumnezeu în virtutea căreia Evul Mediu trebuia să se sfârșească, cultura teocratică nu putea fi încununată de succes și trebuia să ajungă la o fisură interioară și la eșec, istoria Evului Mediu trebuia să se sfârșească și să înceapă istoria omului nou, istoria în care apăruse un spirit ce lupta cu spiritul medieval? Cred că insuficiența conștiinței medievale constă, înainte de toate, în faptul că n-a fost dezvăluită în chip autentic forța liberă și creatoare a omului. În lumea medievală, omul n-a fost lăsat în libertate pentru lucrarea sa liberă, creatoare, pentru edificarea liberă a culturii. În acest sens, n-au fost încercate în libertate acele forțe spirituale ale omului, făurite de creștinism și de perioada medievală creștină a istoriei. Ascetismul medieval a consolidat forțele umane, dar ele n-au fost lăsate să se exercite în creația liberă a culturii. S-a evidențiat că înfăptuirea coercitivă a împărăției lui Dumnezeu este imposibilă. Coercitiv, fără acordul liber, fără participarea forțelor umane libere și autonome, nu se poate clădi împărăția lui Dumnezeu. Pentru cultura religioasă a fost necesară revelația forțelor umane, a creației omenești, pentru ca omul, străbătând această perioadă grea de încercare tragică în libertate a forțelor sale, să ajungă în cele din urmă la formele superioare ale conștiinței religioase, ca să poată să creeze autonom o cultură teonomică și să-și pună toate forțele sale creatoare în slujba edificării împărăției lui Dumnezeu. Experiența noii istorii nu înseamnă altceva decât experiența deschiderii libere a forțelor umane. În mod inevitabil, în istoria umanismului

a apărut un om nou european, fiind astfel pusă la încercare în mod autentic libertatea creatoare a lui. Evul Mediu, concentrînd și disciplinînd forțele spirituale ale omului, le-a înnodat totodată. Le-a subordonat unui centru spiritual, ce conținea întreaga cultură umană. Această subordonare exista în chiar caracterul culturii medievale. În zorii noului timp, s-a petrecut o descentralizare, forțele creatoare ale omului au fost lăsate în libertate. Așadar, epoca de clocotire a acestor forțe creatoare a creat ceea ce noi numim Renașterea, ale cărei consecințe continuă pînă în secolul XIX. Întreaga nouă istorie este o perioadă renescentistă de istorie. O perioadă istorică aflată sub semnul liberalizării forțelor creatoare omenesti, al descentralizării spirituale, al ruperii de un centru spiritual, al diferențierii tuturor sferelor vieții sociale și culturale, cînd toate domeniile culturii umane devin autonome: știința, arta, viața statală, viața economică, întreaga viață socială și întreaga cultură. Acest proces de diferențiere și de autonomie constituie ceea ce se numește secularizarea culturii umane. A fost secularizată chiar și religia. Arta și cunoașterea, statul și societatea au luat-o pe calea secularizării. Toate sferele vieții sociale și culturale încetează a mai fi legate între ele și devin libere. Este caracteristica principală a întregii noi istorii. Trecerea de la istoria medievală la cea nouă înseamnă o anume întoarcere de la divin spre uman, de la profunzimea divină, de la concentrarea înlăuntru, de la miezul spiritual către afară, înspre relevarea culturală exterioară. Această cotitură față de profunzimea spirituală de care au fost legate și fixate forțele umane nu înseamnă numai eliberarea forțelor umane, ci, de asemenea, trecerea la suprafață a vieții umane, din adîncime la periferie, trecerea de la cultura religioasă medievală la cea laică, cînd centrul de greutate se mută din profunzimea divină în creația pur umană. Legătura spirituală cu centrul vieții începe să slăbească tot mai mult. Întreaga nouă istorie este drumul străbătut de omul european, drum care se îndepărtează tot mai mult de centrul spiritual, drum al încercării libere a forțelor sale creatoare.

Burckhardt spune că în epoca Renașterii a avut loc descoperirea omului, a individului. Dar ce înseamnă

această descoperire a omului? Este mai corect spus că omul lăuntric a fost descoperit în epoca Evului Mediu, întrucât atunci s-a petrecut o lucrare spirituală lăuntrică, atunci omul s-a aflat în centrul credinței și al concepției creștine asupra lumii, însă atitudinea față de om a fost cu totul alta decât în epoca Renașterii. Epoca Renașterii ne dezvăluie din nou un om natural, în timp ce creștinismul, din momentul apariției sale în lume, a dezvăluit omul spiritual, pe noul Adam, opusul celui veterotestamentar din lumea precreștină. Creștinismul a declarat război omului natural, stihilor inferioare, în numele făuririi spirituale a personalității umane, în numele răscumpărării omului. Creștinismul medieval a legat pe omul natural, i-a încătușat forțele, l-a ferit pe om de natura din sine și de natura din lumea înconjurătoare. În Evul Mediu, natura era obturată. Îndreptarea spre natură a constituit unul din fundamentele vieții antice. De aceea, orientarea spre natură a noului om a fost în legătură cu orientarea spre Antichitate. Renașterea nu înseamnă altceva decât o întoarcere a omului la natură și o întoarcere a sa la Antichitate. Această întoarcere spre temeiurile naturale ale vieții umane, deschiderea forțelor creatoare în sfera naturală creează terenul pentru umanism. Conștiința umanistă, care a luat naștere prin dubla întoarcere spre Antichitate și spre natură, l-a reorientat pe om de la chipul său spiritual spre cel natural. Această conștiință a descătușat forțele umane naturale și, totodată, a rupt legătura cu centrul spiritual, l-a detașat pe omul natural de cel spiritual. Întoarcerea spre forțele naturale, descoperirea unei noi conștiințe pe acest teren, îi conferă omului o încredere tinerească în sine, în posibilitățile lui creatoare. Forțele omului sînt nemărginite, nu există granițe ale creației umane în artă și în cunoaștere, în viața statală și socială. Omul noii istorii își trăiește luna sa de miere. Simte eliberarea forțelor și legătura sa profundă cu viața naturală nemijlocită și cu antichitatea atît de apropiată de natură. Este semnificativ că tocmai în Italia, acolo unde s-a petrecut înflorirea forțelor umane libere și creatoare, nu a existat o revoltă directă împotriva creștinismului. În esență, Italia a păstrat întotdeauna legătura sa cu Antichitatea prin Roma, nu s-au pierdut niciodată

legăturile cu ea, iar antichitatea n-a fost străină de istoria italiană. În Renașterea italiană nu a apărut ruptura de Biserica catolică, ci a existat o stranie coexistență cu credința catolică. Această coexistență a mers atât de departe, încât papii au fost ocrotitorii Renașterii. Spiritul renașcentist se manifestă cu o forță neobișnuită la Vatican. Astfel, catolicismul însuși s-a îmbogățit. Prin aceasta se deosebește temperamentul popoarelor romane de cel nordic al popoarelor germanice, care, în final, a dus la revolta protestantă. Temperamentul italian și, în general, cel romanic, cu atașamentul său critic față de cult, nu a dus la o asemenea revoltă. Aici a existat mai degrabă o creație pozitivă decât o rebeliune împotriva trecutului religios și spiritual.

În ce constă esența raportării la natură și la antichitate? Această raportare a însemnat o căutare a formelor perfecte în toate sferele creației umane. Acest principiu **formal** din creația umană înseamnă totdeauna recurs **renașcentist** la antichitate. Am spus nu o dată că pentru întreaga structură a culturii eline este esențială preponderența formei, care atinge o desăvârșire immanentă. Orice **încercare** de structurare a gândirii, a creației artistice, a **vieții** juridice și statale este un recurs la antichitate. Ea există chiar și în gândirea patristică, întrucât în cadrul acesteia s-au făcut raportări la Platon și Aristotel, iar conținutul spiritual creștin a fost influențat de ideile eline. Însă cu mult mai puternică a fost raportarea la formele antice la începutul timpurilor noi. Căutarea de noi forme perfecte are un dublu caracter. Se raportează direct la arta antică, la filosofia antică, la statul antic. Pe de o parte, sînt căutate formele absolute în natura însăși. Renașterea l-a întors pe om spre natură în așa fel, încît investigațiile creatoare i le-a îndreptat spre descoperirea formelor perfecte în natura însăși și prin natură. Direcțiile artei sînt hotărîte dinainte de către căutarea izvorului desăvîrșirii în formele desăvîrșite ale naturii însăși. Întreaga artă a Renașterii învață desăvîrșirea formei atât de la natură, cît și de la arta antică. În aceasta constă esența profundă a spiritului renașcentist. S-a petrecut o denaturare a formelor perfecte pentru noul spirit ce a străbătut istoria medievală, spirit neasemănător celui antic, dar care

s-a raportat din nou la arta antică, la cunoașterea antică, la statul antic, la toate formele vieții antice. În Renaștere s-a petrecut un conflict furtunos și pătimaș între conținutul spiritual al vieții creștine și formele antice etern regeneratoare, aflate și ele în eternă regenerare; conținutul spiritual al vieții creștine s-a amplificat pe tot parcursul Evului Mediu, iar sufletul omienesc se îmbolnăvise de nostalgia unei alte lumi, transcendente și lumea aceasta nu-l mai putea deja satisface. Era un suflet acaparât de setea răscumpărării și de împărtășirea tainei răscumpărării, sete pe care lumea antică nu o cunoștea, un suflet înfestat de conștiința creștină a păcatului, de scindarea creștină între două lumi, fiind incapabil să fie satisfăcut de formele vieții naturale și ale celei culturale aparținând lumii antice. Această dualitate a conștiinței și-a pus pecetea asupra Renașterii, care își are baza în experiența Evului Mediu, cu toate scindările sale în Dumnezeu și diavol, în cer și pământ, în spirit și carne. În Renaștere, se îmbină conștiința transcendentă creștină, și ea rupe orice graniță, cu conștiința imanentă a naturalismului antic. Nici o clipă, Renașterea n-a fost integrală, n-a putut fi o întoarcere la păgînism. Întreaga Renaștere, bazată pe conflictul furtunos dintre principiile păgîne și cele creștine din natura umană, ca principii eterne, imanente și transcendente, a fost extraordinar de complexă. Toate acestea dezminț vechea opinie că Renașterea a însemnat o înviere a păgînismului, că în Renaștere a renăscut bucuria păgînă a vieții, îndreptată spre viața naturală, că omul renascentist a rupt-o definitiv cu principiile creștine și că întreaga epocă a purtat o tentă de culoare unică. Istoricii culturii recunosc acum că Renașterea este o ciocnire furtunoasă a două principii, că în ea sînt deopotrivă de puternice principiile păgîne și cele creștine. Acest fapt este foarte evident în autobiografia lui Benvenuto Cellini, care a lăsat o mărturie remarcabilă despre epoca Renașterii. Benvenuto Cellini poate fi numit un păgîn al secolului XVI. Săvîrșește cele mai groaznice crime, caracteristice epocii sale, își pune amprenta asupra timpului său. Același Benvenuto Cellini rămîne însă creștin. În castelul sfîntului Angel, are viziuni religioase. Dacă acest fapt este valabil pentru Benvenuto Cellini, care a trăit în perioada

țirzie a Renașterii, cea mai îndepărtată de principiile creștine medievale, el este și mai valabil pentru stadiile mai timpurii ale creștinismului. Omul Quattrocento-ului se caracterizează prin același tip de dedublare. Renașterea dezvăluie imposibilitatea desăvârșirii clasice a formelor și a limpezimii clasice, în perioada creștină a istoriei. Pentru spiritul creștin, pentru care s-au deschis cerurile și s-au lărgit granițele lumii, pentru care viața nu poate fi ferecată în mod immanent, nu este posibilă realizarea în această lume a formelor perfecte, care, în momentul ei culminant, au fost atinse de vechea lume elină, făuritoare a imaginii edenului pămîntesc, a frumuseții desăvârșite a vieții pe pămînt. Acest lucru a fost posibil doar o dată în istoria universală. Există și în istoria creștină încercări de renaștere și întoarcere, există o nostalgie după frumusețea elină, însă în lumea creștină nu mai este posibilă în veacul vecilor înlăptuirea frumuseții, a limpezimii și integrității spiritului, pentru că ruptura pe care o aduce conștiința creștină între viața pămînteană și cea celestă, între viața eternă și cea vremelnică, între lumea închisă immanent și cea infinit-transcendentă, este de netrecut în limitele istoriei pămîntene, ale culturii pămîntene./

Creștinismul creează un tip de cultură și de creație în care toate înlăptuirile sînt simbolice. Astfel, arta lumii creștine, prin natura ei, nu este clasică, ci simbolică. Realizările simbolice rămîn însă întotdeauna nedesăvârșite și n-au niciodată limpezime, căci ele presupun o formă, care este semnul existenței a ceva desăvârșit doar dincolo de limitele realizării pămîntene date. Simbolul este un pod aruncat între două lumi, el ne arată că forma perfectă poate fi realizată doar dincolo de o anumită limită, și nu în cercul închis al vieții noastre în lume. Acest caracter irealizabil al perfecțiunii formei se simte foarte clar în perioada centrală a Renașterii – Quattrocento. Perioada marilor căutări se distinge prin nedesăvârșirea formelor. Această nedesăvârșire a formei pămîntene ne arată perfecțiunea nepămînteană. Artă nu creează perfecțiunea, ci vorbește despre nostalgia perfecțiunii și exprimă simbolic această nostalgie. Faptul este caracteristic pentru întreaga structură a culturii creștine. Dacă luăm în considerare

diferența dintre arhitectura gotică și cea clasică, faptul devine extrem de limpede. În vreme ce arhitectura clasică atinge aici perfecțiunea definitivă, cum este, de exemplu, cupola Panteonului, în esența sa, arhitectura gotică este în esență nededăvîrșită și nu năzuiește spre perfecțiunea formei. Ea tinde mereu, tînjește spre ceruri și afirmă că doar acolo, în ceruri, poate fi atinsă perfecțiunea. Nu și pe pămînt, unde omul doar năzuiește pătimaș după ea. Această imposibilitate formează o trăsătură principală a întregii culturi creștine. Prin natura ei, cultura creștină nu poate fi desăvîrșită. Ea desemnează temeul căutării eterne, al tînjirii, al năzuinței spre înalt, fiind doar răsfrîngerea simbolică a ceea ce este dincolo de aceste limite ale posibilului. Această dedublare a sufletului creștin și păgîn atinge expresia sa cea mai sublimă și mai acută în creația marelui pictor al Quattrocento-ului – Botticelli. Dualitatea omului renascentist, conflictul dintre principiile păgîne și creștine, atinge în arta lui Botticelli o tensiune extremă. Calea creatoare a lui Botticelli s-a încheiat prin aceea că l-a urnat pe Savonarola. Ca și Gogol, care, sub influența Părintelui Matvei, și-a ars manuscrisele, Botticelli a trăit și el o tragedie. În creația lui Botticelli se simte că formele desăvîrșite nu pot fi realizate în arta sufletului creștin, se resimte acea frîngere dureroasă a sufletului creștin, eșecul realizărilor creatoare. S-a afirmat despre Botticelli că Venerale sale au părăsit pămîntul, iar Madonele, cerul. Imposibilitatea existenței pe pămînt a chipului desăvîrșit al Madonei este trăsătura caracteristică a spiritului lui Botticelli, nostalgia sa fundamentală. Pentru mine, arta lui Botticelli este minunată și, în același timp, plină de învățăminte: Renașterea trebuia să sufere un eșec lăuntric. Poate că esența și măreția ei constau tocmai în faptul că Renașterea n-a reușit și nu putea să reușească, pentru că nu este posibilă o Renaștere antică, păgînă, nu este posibilă în lumea creștină Renașterea formelor pămîntene, perfecte. Pentru această lume este inevitabilă căutarea formelor perfecte și întoarcerea la formele antice, dar la fel de inevitabilă este și dezamăgirea profundă în înfăptuirea acestor forme aici. O înfăptuire imanentă a perfecțiunii în creația culturală este imposibilă în perioada creștină a istoriei. Eșecul Renașterii constă, poate, tocmai

în marea ei realizare, pentru că prin acest eșec se înfăptuiește o frumusețe măreață în creație. În imaginile deducibile din Quattrocento se atinge cunoașterea profundă a destinului omului în perioada creștină a istoriei și se capătă o experiență uriașă privind limitele în care este posibil jocul forțelor creatoare ale omului. După apariția lui Hristos, după răscumpărare, deja nu mai este posibilă înfăptuirea creației în formele perfecțiunii imanente antice.

Se poate replica faptul că în Cinquecento s-a atins o mai mare perfecțiune a formelor. În arta lui Michelangelo și a lui Rafael pare că se atinge adevărata perfecțiune. Dar este uimitor destinul acestei culmi a perfecțiunii artei italiene din secolul XVI: realizarea supremă a artei lui Rafael a constituit începutul căderii Renașterii. Cu Rafael, în creația căruia se atinge perfecțiunea compoziției, începe deja o secăuire sufletească lăuntrică. La el nu mai există acel cutremur lăuntric, care se simte în arta Quattrocento-ului. După arta Cinquecento-ului, începe școala de la Bologna și barocul, care înseamnă vestejirea Renașterii. Întoarcerea la fostele epoci de creație nu înseamnă că ele se repetă pur și simplu, ci că se produce o refracție a vechilor și eternelor principii în noi principii. Renașterea nu a fost o simplă repetare, o simplă întoarcere spre creația antică, ci o interpretare originală a formelor antice într-un spirit nou, într-un conținut nou, care a schimbat toate rezultatele. La urma urmei, asemănarea dintre antic și renașcentist a fost exagerată. Nu există perfecțiunea anticului în arta Renașterii, întrucât, în general, nimic și niciodată nu se repetă. Platonismul epocii Renașterii seamănă prea puțin cu platonismul antic. Atât în domeniul artei, cât și în al edificării formelor artificiale de statalitate, în care nu se repetă nimic asemănător cu formele antice. Există o apropiere exterioară înșelătoare. În realitate, întreaga cultură creatoare din epoca Renașterii este cu mult mai puțin perfectă decât cultura creatoare din perioada de înflorire a culturii eline, care, niciodată poate în istoria omenirii, n-a fost depășită și care, totuși, este mai bogată în căutările ei și mult mai complexă decât cultura greacă, simplă și integrală.

Spiritul lăuntric al noii istorii, spirit care a inspirat Renașterea și a continuat să inspire întreaga perioadă

renascentistă, nu numai secolele XV și XVI, ci întreaga nouă istorie, a ajuns abia acum la final. Acest spirit este umanismul. Acesta s-a situat la baza noii concepții despre lume. A început o nouă eră, umanistă. A început Renașterea. Nu numai în Italia, ci în întreaga Europă. Una din cele mai importante manifestări ale Renașterii poate fi socotită creația lui Shakespeare. A fost dezvăluirea acelui joc liber al forțelor creatoare umane, care a început după ce forțele umane au fost lăsate în libertate. Renașterea se repetă în toate țările europene, dar înflorirea maximă a perfecțiunii ei s-a manifestat în Italia. Umanismul reprezintă fermentul noii istorii. A înțelege noul spirit umanist înseamnă a înțelege esența însăși a noii istorii, înseamnă a înțelege întreg destinul omului în noua istorie, a înțelege că încercările, pe care omul le suferă în noua istorie sînt inevitabile, a conștientiza și a lămuri aceste încercări. Cred că la baza umanismului s-a aflat o contradicție profundă. A o descoperi este tema filosofiei noii istorii. Toate eșecurile noii istorii, eșecuri în destinul uman, care au vizat libertatea omului și au înveninat bucuria creației, toate dezamăgirile amare trăite pînă în prezent se bazează pe această contradicție fundamentală. Ce este această contradicție?

După sens și chiar după denumire, umanismul înseamnă înălțarea omului, așezarea sa într-o poziție centrală, revolta, afirmarea și dezvăluirea sa. Aceasta este una din laturile umanismului. Se afirmă că umanismul a descoperit individualitatea umană, că a pus-o în mișcare deplină, a eliberat-o de acea subjugare caracteristică vieții medievale, a direcționat-o pe căile libere ale afirmării de sine și ale creației. Însă în umanism acționează și un principiu total opus. În umanism există o bază nu numai pentru înălțarea omului, nu numai pentru dezvăluirea forțelor creatoare ale omului, dar și pentru oprirea, pentru secarea creației, pentru istovirea omului, pentru că umanismul, întorcîndu-l pe om la natură, a mutat centrul de greutate al personalității lui din interior la periferie. Umanismul a scindat omul natural de cel spiritual, dînd libertate dezvoltării creatoare a celui dinții; umanismul s-a depărtat de sensul lăuntric al vieții, s-a rupt de centrul divin al vieții, de bazele profunde ale naturii

mane. Umanismul neagă că omul este chip și asemănare
lui Dumnezeu, că este o răsfrîngere a ființei divine. În
forma sa predominantă, umanismul afirmă că natura
umană nu este după chipul și asemănarea naturii divine,
ci a celei lumesti, că omul este o ființă naturală, un copil
al lumii, un copil al naturii, creat de necesitatea naturală,
carne din carnea și sînge din sîngele lumii naturale, și de
aceea împărtășește limitele acesteia și toate bolile și
defectele caracteristice existenței naturale. Astfel, uma-
nismul nu numai că a susținut înfumurarea omului, nu
numai că l-a înălțat pe om, dar l-a și umilit, pentru că a
încetat să-l mai considere o ființă de sorginte superioară,
divină, a încetat să mai afirme patria sa celestră, afirmînd-o
exclusiv pe cea pămînteană și originea sa pămînteană.
Astfel umanismul l-a coborît pe om în rang. Afirmarea de
sine a omului fără Dumnezeu, autoafirmarea omului, care
a încetat să mai perceapă și să conștientizeze legătura lui
cu natura superior divină și absolută, cu izvorul superior
al vieții sale, a dus la dezagregarea sa. Principiul înălțător
inculcat în spiritul creștin, care înălța pe om, conform
cărui el este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu,
copil al lui Dumnezeu, ființă înfiată de Dumnezeu, a fost
refuzat de umanism. Conștiința creștină privitoare la om
a început să se estompeze. Astfel se dezvăluie în inte-
riorul umanismului o dialectică autodistrugătoare.

Umanismul străbate diferite stadii. Cu cît este mai
aproape de sursele creștine, catolice și, în același timp,
antice, cu atît mai puternică și mai remarcabilă este creația
umană. Cu cît se depărtează de Evul Mediu creștin, cu
atît mai mult se rupe de fundamentele antice, cu atît mai
mult îi secătuiesc forțele creatoare și slăbește frumusețea
spiritului uman. Este una din cele mai neîndoielnice și,
totodată, paradoxale situații care se dezvăluie în noua
istorie. De aceasta este legată o neconcordanță pri-
mejdioasă între începutul și sfîrșitul umanismului, între
începutul, din care a înflorit Renașterea, cînd se mai
simțea încă această bază medievală, creștină, catolică a
personalității umane și mai exista legătura cu antichitatea,
și acel sfîrșit al umanismului, cînd se săvîrșește o ruptură
tot mai mare cu baza catolică medievală și cu antichitatea.
Cu cît omul se depărtează în calea sa istorică și în

conștiința sa de principii medievale, cu atât mai mult se depărtează și de principiile antice, trădând preceptul inițial al Renașterii. În esență, principiile antice n-au fost distruse niciodată, în special la popoarele romanice. Acel spirit nou dezvăluit de noua istorie îl îndreaptă pe om pe căi cu totul noi, neasemănătoare nici cu cele ale destinului său medieval, nici cu ale destinului său antic. Totuși, temeiurile spirituale ale omului au fost în esență două: cel antic – elin și cel medieval – creștin sau catolic. Această afirmație, paradoxală la prima vedere, confirmă strălucit întreaga dialectică despre om. Ea constă în faptul că *afirmarea de sine a omului duce spre autodistrugerea sa, iar dezvăluirea jocului liber al forțelor sale, fără să aibă un scop superior, duce la secătuirea forțelor creatoare*. Năzuința pătimașă de creare a frumuseții și a perfecțiunii formelor, cu care a început perioada renașcentistă a istoriei, duce la dezagregarea și diminuarea perfecțiunii formelor. Faptul este vizibil în toate domeniile culturii.

Perioada renașcentistă a istoriei este o măreață încercare a libertății omului. Ea a fost inevitabilă din punct de vedere providențial. Împărăția lui Dumnezeu nu putea fi creată fără o asemenea încercare liberă a forțelor umane. Proiectul medieval al teocrației pămîntene nu includea încercarea liberă a forțelor umane. Fără libertate, fără creație liberă omenirea nu putea să ajungă la împărăția lui Dumnezeu. Însă una este să afirmi că acest proces al noii istorii este inevitabil și să vezi rostul profund al rătăcirilor umaniste suferite de omenire, și alta să afirmi că umanismul, conform temeiurilor și căilor sale, include în sine adevărul superior, autentic și că încercarea forțelor umane și a libertății umane s-a dovedit a fi la înălțime. Cred că omul a trecut prin cădere și decădere, a suportat consecințele lor, dar străbătînd această cale el trebuia s-o facă în numele sensului marelui al oricărei încercări libere. Această contradicție a umanismului reprezintă tema filosofiei noii istorii. Descoperind contradicția, trebuie să ajungem la sfîrșitul Renașterii și al umanismului, pe care îl suportăm într-o formă foarte acută. Astfel se încheie noua istorie, iar acum intrăm într-o perioadă absolut nemaîntîlnită, a patra perioadă a istoriei

universale, care nu are încă un nume. Acum are loc epuizarea definitivă a umanismului, istovirea și dispariția Renașterii.

Următoarea perioadă a dezvoltării umanismului în noua istorie, care se săvârșește cu o dialectică inevitabilă internă, după manifestarea nemaipomenit de puternică a creației umane libere din Renaștere, o reprezintă epoca Reformei. În epoca Reformei, misiunea și-o asumă o altă rasă. În vreme ce Renașterea începe în sud, la popoarele romanice, Reforma este apanajul popoarelor nordice, cu precădere al celor germanice. Reforma este creată de un alt temperament rasial, în cadrul ei apare un alt spirit. Reforma a fost o revoltă religioasă a omului, dar o revoltă care s-a manifestat nu sub forma creației pozitive, ci a protestului și negației religioase. Faptul este legat de însușirile pozitive, dar și de cele negative ale rasei germane. În Reforma germană s-au manifestat unele trăsături ale spiritului german care, în anumite privințe, îl așază pe acesta deasupra spiritului romanic. Există o deosebită profunzime, o năzuință deosebită de curățenie spirituală. Aceste trăsături au condus la faptul că Renașterea și umanismul au îmbrăcat mai ales forme religioase. În lumea catolică romanică, s-a produs o renaștere umanistă creatoare, care n-a luat forma revoltei împotriva bisericii catolice. Papii au ocrotit Renașterea și ei înșiși s-au molipsit de spiritul ei. Însă în interiorul bisericii catolice, în latura sa umană, au existat și procese de putrefacție. Împotriva acestora s-a ridicat protestul rasei germane. Caracterul său a fost mai puțin creator și mai mult rebel. Apariția umanismului în Reformă a însemnat și afirmarea libertății adevărate împotriva constrângerii asupra naturii umane, caracteristică pentru lumea catolică, și, totodată, afirmarea falsei libertăți a omului, prin care el a început deja să se distrugă. Faptul este caracteristic pentru însăși esența Reformei: pe de o parte, afirmă libertatea omului, acesta fiind momentul ei autentic și vocația ei pozitivă; pe de altă parte, el îl susține pe om în mai mică măsură decât a făcut-o conștiința catolică. Poate că această idee insuficient de clară necesită unele lămuriri. În vreme ce conștiința creștină catolică afirmă existența a două principii – al lui Dumnezeu și al omului, și recunoaște

interacțiunea lor, originalitatea celor două naturi, afirmînd independența omului în fața lui Dumnezeu, conștiința creștină protestantă, luterană, afirmă în cele din urmă numai pe Dumnezeu și natura divină, negînd independența naturii umane. Acesta este monism, dar un monism opus celui naturalist. Conștiința religioasă și mistică a protestantismului afirmă numai pe unul Dumnezeu și natura divină, negînd originalitatea omului, baza ontologică a libertății umane. Luther a afirmat libertatea conștiinței religioase. În protestul împotriva catolicismului, el a susținut autonomia conștiinței religioase a omului, dar a negat fundamentul primordial al libertății omului. Luther a aderat la învățătura sfîntului Augustin despre har, care nu lasă loc libertății. Faptul este caracteristic nu numai pentru Reformă, ci și pentru spiritul german, care se află la baza filosofiei germane, a monismului idealist german. Unicul principiu divin se dezvăluie în interiorul omului, dar se neagă natura umană independentă în fața principiului divin. Pentru mistica abstractă germană și pentru idealismul abstract german, natura umană este lipsită de autenticitate, neapartînînd esenței ființei. O asemenea concepție s-a instaurat încă din timpul Reformei; astfel a afirmat Reforma libertatea umană, dar a și început s-o nege metafizic. În Reformă n-a existat doar principiul umanist, ci și unul antiumanist. În plus, Reforma a vrut să distrugă în creștinism principiul păgîn, ea a fost ostilă obîrșiei antice, eline, a creștinismului. Reforma a pus bazele unui curent spiritual care s-a desprins tot mai mult de frumusețea antică și de formele antice. Este un moment caracteristic și esențial în dialectica lăuntrică a umanismului. Este important să prezentăm doar momentele fundamentale ale acestei dialectici, ca să trecem la tema fundamentală privind sfîrșitul Renașterii.

Momentul următor al acestei dialectici a fost Iluminismul din secolul XVIII, care este strîns legat de apariția noului om din epoca Renașterii. Aici vedem deja începutul autoscindării umanismului. Iluminismul din secolul XVIII nu amintește prin spiritul său de înflorirea inițială a creației umane, pe care o întîlnim în Renaștere. În raționalismul iluminist nu se mai poate recunoaște acel

entuziasm deplin al credinței omului în forța cunoașterii sale întâlnit în epoca Renașterii. Acolo aveam de-a face cu credința nelimitată în capacitatea omului de a pătrunde în tainele naturii divine. Acest avânt neobișnuit în cunoașterea tainelor naturii s-a simțit și în curentele filosofice și de filosofie a naturii din Renaștere, care percepeau natura ca divină și vie, când omul trebuia să pătrundă și să se contopească cu ea, și în primele descoperiri geniale din domeniul științelor naturale. În secolul „iluminării”, cu toată credința sa în rațiune, n-a existat extaziere în cunoașterea naturii. Începe subminarea rațiunii, diminuarea calității ei, pentru că rațiunea superioară, care îl unește pe om cu cosmosul divin, începe să se întunece, iar legătura cu ea începe să se piardă. Este începutul însingurării omului, al rușinii de principiul spiritual, care duce și la însingurarea față de viața cosmică. Vom vedea urmările în secolul XIX. O asemenea manifestare la fel de puternică a spiritului umanist al noii istorii, ca și în Renaștere, ca și în Reformă, ca și în Iluminism, se resimte și în marea revoluție franceză. Este unul din momentele esențiale în destinul perioadei renascențiste a istoriei. În destinul autoafirmării umaniste a omului. Omul, afirmându-se pe sine în sens umanist, a trebuit în mod inevitabil să treacă la acele fapte, care au fost săvârșite și de marea revoluție franceză. Încercarea forțelor umane libere trebuia să se mute și în această sferă. Ceea ce în Renaștere s-a săvârșit în știință și în artă, ceea ce Reforma a săvârșit în viața religioasă, ceea ce în epoca iluminismului s-a petrecut în sfera rațiunii, trebuia să fie transferat și într-o acțiune colectivă socială. În acțiunea colectivă trebuia să se manifeste credința omului în faptul că el, ca ființă naturală, poate schimba absolut liber și cu de la sine putere societatea umană, poate schimba mersul istoriei. În această acțiune el nu depinde de nimic, trebuie doar să-și proclame și să înfăptuiască dreptul și libertatea. Pe această cale a luat-o revoluția, săvârșind unul dintre cele mai mărețe experimente umaniste. Revoluția este un experiment prin care se verifică contradicțiile lăuntrice ale umanismului, sarcinile și rezultatele umanismului rupt de o bază spirituală. Revoluția n-a avut puterea să-și ducă la bun sfârșit sarcinile, n-a

putut pune în aplicare drepturile omului și înfăptui viața umană liberă. A suferit un eșec mare. Ea a înfăptuit doar tirania și profanarea omului. Dacă a existat un eșec al Renașterii, care a fost o măreață manifestare a creației umane, dar s-a dovedit neputincioasă să înfăptuiască perfecțiunea formelor pămîntești, dacă a existat un eșec al Reformei, care, fluturînd stindardul libertății, și-a trădat neputința religioasă și a adoptat formele negației, nu pe cele ale creației, – revoluția, totuși, s-a dovedit a fi un eșec și mai mare. Revoluția n-a reușit, iar întreg secolul XIX dezvăluie eșecul revoluției franceze și descoperă reacțiunea spirituală apărută de la începutul secolului XIX și care durează pînă astăzi, divulgînd esența și sensul acestui eșec. Pe calea revoluției, omul n-a putut să-și înfăptuiască drepturile și libertatea sa, n-a putut să atingă fericirea. Dacă în anul '89 revoluția afirma cu patos drepturile omului și ale cetățeanului, în '93 ea ajunge să nege orice drept și orice libertate. Revoluția se devoră pe sine, dezvăluind faptul că la baza ei nu există un principiu care să consolideze ontologic drepturile omului. Iese la iveală faptul că drepturile omului, uîtînd de drepturile lui Dumnezeu, se dezagregă și nu-l eliberează pe om. Acest fapt a fost exprimat de reacțiunea spirituală din secolul XIX, care a introdus idei profunde ce au dat roade în întreg secolul. În mare măsură, secolul XIX este o reacție împotriva secolului XVIII și a revoluției. Socialismul, atît de caracteristic pentru secolul XIX, nu a fost doar produsul Revoluției franceze, el a fost și o reacție la faptul că Revoluția franceză nu și-a îndeplinit promisiunile, nu a înfăptuit libertatea, egalitatea și fraternitatea. Socialismul este o denaturare materialistă și ateistă a ideii teocratice. El vrea să înfăptuiască fericirea omului, punînd capăt mișcării eliberatoare a Renașterii. Istoria tristă a Revoluției franceze, fundamentată pe afirmarea de sine umanistă a omului, dezvăluie o contradicție lăuntrică care nu admite eliberarea adevărată, înfăptuirea drepturilor umane, dînd naștere unei reacții inevitabile. Un interesant gînditor francez, Fabre d'Olivet, în cartea sa *Histoire philosophique du genre humain*, face o încercare de a recunoaște existența a trei principii în istoria societăților umane: al necesității (*le Destin*), al Providenței divine

(*La Providence*) și al libertății umane (*la volonté de l'Homme*), aflate permanent în interacțiune. În revoluția franceză acționează principiul libertății umane, al voinței umane, împotriva principiului Providenței, împotriva principiului divin, iar reacția la revoluție nu este altceva decât acțiunea necesității. *Le Destin* începe să-și intre în drepturile sale împotriva bunului plac omenesc. Napoleon a fost instrumentul necesității care s-a revoltat împotriva arbitrarului uman. Asupra orgiei libertății umane, asupra înfumurării nelimitate care l-a rupt pe om de principiile superioare, se năpustește necesitatea cu toată puterea sa. Acest principiu al necesității s-a năpustit și asupra revoluției franceze. Lovitura necesității a fost pedeapsa pentru minciuna libertății umaniste, prin care omul natural se rupe de cel spiritual și încetează să mai perrecapă rostul spiritual al libertății. Reacția cade asupra arbitrarului, însă reacția necesității este neputincioasă împotriva libertății spirituale.

În vreme ce prima Renaștere s-a raportat la Antichitate, următoarele, care s-au manifestat în cultura secolului XIX, au pornit deja pe panta întoarcerii la Evul Mediu. Este cazul căutărilor creatoare ale personalității umane în mișcarea romantismului. Romantismul este și el o manifestare a umanismului, dar care încearcă să salveze creația umană, fecundind-o cu principiile medievale. Hrana spirituală pentru creația umană este căutată în veacurile de mijloc. Renașterea romantică vrea să înapoieze creației umane acea poziție superioară care este legată de conștiința creștină și prin aceasta să prevină căderea ei. Raportarea la principiile medievale este caracteristică și pentru sfârșitul secolului XIX, când în anumite cercuri ale culturii spirituale are loc o mișcare mistică. Mai trebuie să arătăm că umanismul atinge maximul de dezvoltare și culmea creației umane, când se menține în miezul purei omenii, de exemplu, în Renașterea germană, în personalitatea genială a lui Goethe. A fost ultima manifestare a umanismului ideal pur. Herder vedea în caracterul uman scopul superior al istoriei. El a fost ultimul umanist autentic. Pentru Herder, Omul este o ființă lăsată pentru prima dată în libertate, el stă cu fruntea sus. Prin libertatea sa, Omul devine rege. În umanismul lui Herder, chipul

omului este legat încă de chipul lui Dumnezeu. Acesta este un umanism religios. Însă toată religia lui Herder constă în omenie. Omul este un mijlocitor între două lumi. Omul este creat pentru nemurire, în puterile lui se află infinitul. Patosul lui Herder, ca și al lui Lessing, a constatat în educarea neamului omenesc. Țelul omului se află în sine însuși, adică în omenie. După Renașterea germană a lui Herder și Goethe, după romantici, umanismul degenerază radical și pierde legătura cu epoca Renașterii. Secolul XIX dezvăluie deja principii opuse. Începe criza umanismului și estomparea spiritului renașcentist. Se cascadează abisuri antagonice.

CAPITOLUL VIII

Sfârșitul Renașterii și criza umanismului. Pătrunderea mașinii

Ne apropiem acum de o temă centrală a prelegerilor noastre de filosofie a istoriei, de tema sfârșitului Renașterii și a crizei umanismului. Epoca în care intrăm, o percep drept sfârșitul perioadei renascentiste a istoriei. Este necesară o precizare specială: de ce s-a epuizat energia renascentistă a noii istorii, de ce spiritul creator al Renașterii s-a stins treptat și a luat naștere un alt spirit? Ca să înțelegem esența acestui proces, trebuie să ne referim la fundamentul primordial al întregului proces istoric așa cum l-am schițat mai sus. La baza lui se află relația spiritului uman față de natură și destinul spiritului uman în interdependență cu natura. În aceasta constă țesătura primară a procesului istoric. Se pot stabili trei perioade în relația omului cu natura: perioada inițială – precreștină, **păgână**, caracterizată încă prin cufundarea spiritului uman în natura stihială și prin contopirea nemijlocită și organică cu natura. Această cufundare în natură este stadiul primar al relațiilor între om și natură. Acum omul percepe natura **animist**. Următorul stadiu al relațiilor omului cu natura este legat de creștinism și se continuă pe întreg parcursul Evului Mediu. Acest stadiu stă sub semnul luptei eroice a spiritului uman cu stihiiile naturale, cu forțele naturii. Procesul luptei spiritului uman cu natura se caracterizează printr-o lepădare de natură, prin întoarcerea spiritului uman înlăuntru, în adânc, printr-o atitudine conform căreia natura este izvor al păcatului, sursă a înrobirii omului de către stihiiile inferioare. În sfârșit, a treia perioadă a relației dintre spiritul uman și natură, perioadă începută în epoca Renașterii, se caracterizează printr-o nouă întoarcere la viața naturii. Însă această nouă îndreptare a

spiritului uman spre viața naturală se deosebește radical de acea comunicare directă cu natura prin care a început istoria universală și care a fost stadiul inițial al interacțiunii între spirit și natură. Acum nu mai are loc lupta spirituală cu stihiiile naturii, caracteristică pentru Evul Mediu și pentru perioada cea mai creștină a istoriei, ci lupta în numele cuceririi și supunerii forțelor naturale pentru transformarea lor în instrument al scopurilor umane, al interesului și bunăstării omenirii. Acea întoarcere la natură, începută în epoca Renașterii, nu și-a descoperit imediat genul acesta de relație. Inițial ea a fost doar o contemplare artistică reflexivă a tainelor naturii. Apoi se descoperă noua relație a omului cu natura. El cucerește și supune natura exterioară și astfel se prefăce însăși natura sa. Supunerea exterioară a naturii modifică natura, formează un nou mediu, dar modifică și omul însuși. Sub înfrurirea acestui proces, omul se schimbă radical. Are loc o trecere de la tipul organic la cel mecanic. Dacă stadiul precedent se remarcă printr-o relație organică a omului cu natura, iar ritmul vieții umane corespundea ritmului vieții naturale, dacă însăși viața naturală a omului se prefăcea ca o viață organică, dintr-un anumit moment al istoriei se petrece un salt radical și o cotitură: întoarcerea la caracterul mecanic, de mașină, al vieții. Istoria perioadei renașcentiste, care a durat câteva secole, nu coincide cu Renașterea în sensul strict al cuvântului. Secolele XVI, XVII și XVIII constituie o perioadă de tranziție, când omul se consideră liber de organism și nu este încă subordonat de mecanism. Forțele umane se eliberează pentru acțiunea creatoare. Omul a ieșit din albia vieții organice, sociale și individuale, e descătușat, diferențiat și eliberat de legătura coercitivă cu centrul organic față de care era subordonat mai înainte. Nu s-a format o nouă legătură și contactul cu centrul cel nou nu s-a consolidat, nu s-a format încă mecanismul ca o nouă structură și o nouă subordonare. Prin bogatul conținut de istorie, această perioadă este percepută ca fiind cea mai liberă manifestare a forțelor creatoare ludice ale omului. Acum omul nu este supus nici vechiului centru organic, nici noului centru mecanic.

Ce s-a petrecut în istoria umanității, ce a schimbat radical întregul caracter și ritm al vieții și ce a stat la baza slîrșitului Renașterii, care se remarcă printr-un ritm accelerat și atinge culmea în secolele XIX și XX? Am convingerea profundă că s-a petrecut cea mai măreață revoluție cunoscută în istorie – o criză a neamului omenesc, o revoluție ce nu are semne exterioare de recunoaștere, care să coincidă cu un an sau altul, ca în cazul Revoluției franceze, dar cu mult mai radicală. Mă refer la cotitura ce s-a produs odată cu introducerea mașinii în viața societăților. Cred că apariția victorioasă a mașinii este una din cele mai mari revoluții în destinul uman. Nu apreciem încă suficient acest fapt. În toate sferele vieții începe cotitura odată cu apariția mașinii. Omul este, parcă, smuls din sînul naturii, iar ritmul vieții i se schimbă. Pînă atunci, omul era legat organic de natură și viața sa socială se structura în concordanță cu cea a naturii. Mașina schimbă radical relația între om și natură. Ea se interpune între om și natură și nu numai că îl subjugă pe om stihiiilor naturale, dar îl și supune; nu numai că îl eliberează de ceva, dar îl și înrobește într-un mod nou. Dacă mai înainte omul era dependent de natură, **dacă ducea o viață de mizerie în virtutea acestei dependențe, inventarea mașinii și mecanizarea vieții, care o însoțește, pe de o parte îl îmbogățește, iar pe de alta, creează o nouă formă de dependență și robie mult mai puternică decît cea rezultată în urma dependenței nemijlocite a omului de natură.** Un fel de forță misterioasă, străină parcă omului și naturii însăși, intră în viața omului. Un fel de al treilea element nenatural și neuman capătă o putere înfricoșătoare asupra omului și naturii. Această putere înfricoșătoare corupe formele naturale ale omului. Ea îl supune procesului de dezmembrare, de scindare, în virtutea căruia omul **parcă încetează a mai fi o ființă naturală, cum fusese înainte.** Această putere a pus capăt Renașterii. Întîlnim aici un paradox misterios și ciudat la prima vedere, care, dacă-l scrutăm cu atenție, ne va spune multe despre noua istorie. Paradoxul constă în faptul că epoca renașcentistă a istoriei a început cu orientarea către natură, cu căutarea formelor naturale desăvîrșite. De aici a început arta și cunoașterea în epoca

Renașterii. Viața socială a omului trebuia, parcă, să fie „naturalizată”. Această abordare a deschis o nouă eră care a înlocuit lupta medievală a omului cu natura, acea îndepărtare de natură. Dar evoluția ulterioară a Renașterii, evoluția umanismului, dezvăluie în această abordare un temei, care îl rupe pe om de natură în alt chip, cu mult mai profund și îl snulge cum nu s-a întâmplat niciodată în epoca medievală. Leonardo da Vinci, unul din cele mai mari genii ale Renașterii, nu numai în plan artistic, dar și în plan științific, după creația căruia poți studia spiritul omului renașcentist și din care s-au plămădit multe în noul spirit, Leonardo da Vinci deci, căutând în natură sursele formelor desăvârșite ale artei și cunoașterii și fiind unul dintre cei care într-o măsură mai mare ca alții au abordat permanent problema, a fost unul din vinovații viitorului proces al mașinismului și mecanizării vieții umane. Acest proces a ucis întoarcerea renașcentistă la natură, l-a desprins pe om de natură, a așezat mașina între om și natură, mecanizându-i viața și închizându-l într-o cultură artificială, creată în această perioadă. Astfel, întoarcerea renașcentistă la natură, care nu a fost cauza omului spiritual, ci a dezvăluit doar omul natural, nu a inclus nici un fel de garanții împotriva procesului care l-a întors pe om de la natură, scindându-l ca ființă naturală. La sfârșitul noii istorii, acest proces capătă un ritm accelerat și se prezintă ca un fenomen cu totul nou, opus fundamentelor inițiale ale Renașterii. Procesul de epuizare a forțelor creatoare din om, ca rezultat al ruperii sale de centrul spiritual al vieții și îndreptare exclusivă spre periferia vieții, este însoțit de pierderea tuturor iluziilor umaniste. Șovăie și se scindează chipul omului, personalitatea umană, pe care creștinismul o făurise în Evul Mediu. În epoca Renașterii timpurii, începe creația omului spiritual, dar ulterior omul natural, rupt de cel spiritual, nu și-a putut menține personalitatea și n-a avut o sursă creatoare inepuizabilă. Omul se îndreaptă către periferia exterioară a vieții, își concentrează forțele spre făurirea unui imperiu mecanic. Consolidarea creației sale depinde de descoperirea în sine a temeiului adânc, suprauman, divin. Când omul se desprinde de acest principiu divin, când închide în sine accesul spre acesta

și accesul principiului divin spre sine, el clatină în sine chipul său de om, devine tot mai lipsit de substanță, iar voința sa tot mai lipsită de obiect. Obîrșia creatoare superioară și țelul superior, care nu pot fi umane, dispar, sînt obturate izvoarele creației, dispăre obiectul creației. Această secătuire a izvoarelor vii ale creației, care prin natura sa trebuie recunoscută nu doar ca umană, dar și trans-umană, această dispariție a scopului și obiectului creației, care trebuie să fie recunoscute ca trans-umane, înseamnă descompunerea omului. Cînd încetează să mai recunoască principiul superior, cînd se recunoaște ca ființă suficientă sieși, omul ce intră pe calea autoafirmării exclusive se autodistruge, conform unei dialectici destructrice inevitabile, se neagă pe sine. Pentru ca el să se afirme pe sine pînă la capăt și pentru ca să nu-și piardă izvorul și țelul creației sale, nu trebuie să se afirme doar pe sine, ci să-l afirme și pe Dumnezeu. El trebuie să afirme în sine chipul lui Dumnezeu. Dacă nu poartă în sine imaginea naturii superioare divine, își pierde orice chip, începe să se supună proceselor inferioare, se începe dezmembrarea în elementele proprii sale naturi, începe să se subordoneze acelei naturi artificiale pe care el însuși a chemat-o la viață, să se supună naturii mașinii, iar acest fapt îl diminuează, îl des-figurează, îl distruge. Ca să-și afirme individualitatea umană, personalitatea umană, el trebuie să-și conștientizeze legătura cu un principiu mai înalt decît ea însăși, trebuie să recunoască existența unui alt principiu, cel divin. Cînd personalitatea umană nu vrea să știe nimic în afară de sine, se dezagregă, pemițînd pătrunderea stihiiilor naturale inferioare, și pornește ea însăși în această stihie. Cînd omul nu recunoaște nimic în afară de sine, el încetează să se mai perceapă, deoarece, ca să-ți percepi sinele, trebuie să-ți recunoști și *nestinele*. Ca să fii pînă la capăt o individualitate, nu trebuie să recunoști doar altă personalitate și individualitate umană, ci trebuie să recunoști Persoana divină. Acest fapt dă percepția individualității omului, iar afirmarea de sine nelimitată, care s-a dovedit limita căilor umaniste care nu dorește să recunoască nimic deasupra ei, duce la pierderea omului. Umanismul se îndreaptă împotriva omului și împotriva lui Dumnezeu. D că

deasupra omului nu se află nimic, mai presus de el, dacă omul nu află nici un fel de principii, în afară de acelea cuprinse în cercul uman, el nu se mai cunoaște nici pe sine însuși. Consecința negării principiului superior este că, în chip fatal, omul devine subordonat principiilor inferioare, subumane, nu supraumane. Acesta este rezultatul implacabil al lungului drum al umanismului fără Dumnezeu în noua istorie. Individualismul, care nu cunoaște limite și nu se subordonează la nimic, dislocă individualitatea. În ultimele roade ale noii istorii vedem strania și misterioasa tragedie a destinului uman. Pe de o parte, vedem descoperirea ideii individualității, necunoscută epocii precedente, care deschide ceva nou în cultura omenească și introduce anumite valori noi, pe de altă parte, vedem o dislocare a individualității umane, ce nu a existat niciodată înainte. Din cauza nelimitării și impetuoșității nestăvilate a individualismului, individualitatea piere. Rezultatul real al întregului proces umanist al istoriei este următorul: umanismul se transformă în anti-umanism.

Ca să percepem deosebit de acut procesul trecerii umanismului în opusul său, să luăm doi seniori ai gândirii din ultimele decenii ale secolului XIX și de la începutul secolului XX, doi oameni geniali, care aparțin polilor opuși ai culturii umane fără să aibă ceva comun între ei, exponenți ai unor matrice spirituale absolut diferite și ostile, dar care și-au pus cu autoritate pecetea asupra destinului omenirii. Unul și-a pus amprenta asupra piscurilor individuale ale culturii spirituale, celălalt – asupra maselor umane, a mediului social. Mă refer la Friedrich Nietzsche și la Karl Marx. Aceștia doi, care nu se înțelnesc nicăieri, în nici un punct, care pot doar să se respingă reciproc, încheie deopotrivă umanismul și încep trecerea la anti-umanism. În mod diferit, afirmarea de sine umană se transformă la ei în negare a chipului uman, iar acest lucru se petrece pe două căi absolut opuse. La Friedrich Nietzsche, carne din carne și sînge din sîngele umanismului și, cu toate acestea, o victimă însîngerată pentru păcatele acestuia, umanismul se încheie individualist. În chipul și în destinul său este răsplătită noua istorie pentru minciuna admisă la izvoarele umanismului. La Nietzsche,

umanismul își încheie istoria furtunoasă și tragică. Faptul este exprimat în cuvintele lui Zarathustra: „omul este rușine și infamie, trebuie să fie depășit”. La Nietzsche, depășirea și transformarea umanismului în anti-umanism ia forma ideii supraomului. Prin supraom, umanismul ia sfârșit pe culmea culturii. Pe noua cale antiumanistă, omul este negat ca fiind infamie și o rușine, în numele supraomului. Aici se vedește trebuința pătimasă și violentă de suprauman. Modul în care Nietzsche ajunge la ideea de supraom înseamnă însă negarea omului, a valorii în sine a chipului uman, a personalității umane, a însemnătății ei absolute. Ceea ce a reprezentat unul din fundamentele revelației creștine și a fost introdus de creștinism în viața spirituală, – recunoașterea valorii absolute a sufletului omenesc – este negat de Nietzsche. Omul este doar un moment efemer, doar un mijloc pentru apariția în lume a unei ființe superioare; el este adus în totalitate ca jertfă acestui supraom, în numele supraomului, omul este negat și respins. Nietzsche se revoltă împotriva umanismului, ca împotriva celui mai mare obstacol în calea afirmării supraomului. În acest fel, în destinul individualismului umanist are loc o cotitură. După Nietzsche, întoarcerea la umanism nu mai este posibilă. El a dezvelit profund contradicțiile umanismului. Se încheie umanismul european pe culmile culturii spirituale, moare lumea umanistă de compromis a umanității pure. Cultura cu științe și arte umaniste devine imposibilă. Nietzsche deschide spiritual o nouă eră dincolo de umanismul care desemnează criza adâncă a umanismului. Profundele direcții spirituale care apar după Nietzsche nu au caracter umanist, ele capătă o tentă vădit mistico-religioasă. Fundamentele umaniste se demodează, nu se mai poate pune bază pe ele. Într-un proces de aprofundare tot mai intensă tipul umanist de cultură este răsturnat și împins pe al doilea plan. Astfel s-a petrecut căderea umanismului prin persoana unui om genial, prin persoana lui Friedrich Nietzsche. Prin destinul său amar s-a săvârșit căderea umanismului. Însă Nietzsche mai era încă tributار unui dor pasionat după Renaștere. Era îndurerat de faptul că forțele Renașterii erau istovite. Simțea în sine sleirea forțelor Renașterii, acest fapt este exprimat în atitudini tipice pentru el, cum

este idealizarea lui Cesare Borgia. Descriind acest erou al epocii Renașterii, a încercat să reconstituie forțele creatoare secătuite și să creeze parcă posibilitatea unei noi Renașteri. Însă individualitatea creatoare genială a lui Nietzsche nu desemnează această reînviere, această Renaștere a Renașterii, ci semnifică criza și sfârșitul ei. La Nietzsche, care a afirmat atât de pătimăș și de revoltat individualitatea creatoare, care s-a îndârjit la culme pentru afirmarea individualității, chipul omenesc pălește și se profilează deocamdată misterios. Iar chipul supraomului este teribil, trăsăturile sale abia-abia au o lumină umană, în care există o autentică nădejde religioasă a unei stări superioare, însă în același timp există și posibilitatea religiei antihristice, atee, satanice.

Într-un alt om, înzestrat cu o minte de excepție și cu o uriașă forță spirituală, dar prin nimic asemănător cu profilul creator al lui Fr. Nietzsche, – în chipul lui Karl Marx, sfârșitul Renașterii și criza umanismului sînt trăite cu aceeași acuitate. În timp ce în personalitatea lui Fr. Nietzsche se petrece o autonegare individualistă a omului și a umanismului, la K. Marx are loc o autodescompunere colectivistă a umanismului și o zdruncinare colectivistă a chipului omului. Asemeni lui Nietzsche, K. Marx nu se poate menține numai în plan uman, să afirme omul, individualitatea umană. Și el trece la neuman și supra-uman. Însă conștiința neumană și supraumană a lui K. Marx se deosebește de neumanul și supraumanul la Fr. Nietzsche. Și K. Marx, asemeni lui Nietzsche, neagă valoarea în sine a individualității și personalității umane, neagă revelația creștină privind sufletul uman și semnificația sa absolută. Pentru el, omul reprezintă doar o unealtă pentru apariția unor principii neumane și supra-umane, iar în numele acestor principii declară și el război moralei umaniste: propovăduiește cruzimea față de om și față de aproape, în numele creării lumii neumane și supraumane a colectivismului. Între acești doi antipozi, între aceste două fenomene polare este o asemănare formală. sînt două finaluri ale perioadei renașcentiste a istoriei, două ieșiri din criza umanismului, două posibilități de degenerare a umanismului în antiumanism, două forme de autodistrugere a omului. Și K. Marx este

copilul afirmării de sine, a mândriei umane îndreptate împotriva lui Dumnezeu, își afirmă și își recunoaște doar sinele și voința sa umană ca voință supremă. În punctul său de pornire, K. Marx refuză orice principiu supra-uman. Nu întâmplător el se revendică filosofic din antropologismul lui Feuerbach, pentru care omul s-a făcut Dumnezeu și tainele religiei au fost tainele naturii umane. Pe aceste căi ale afirmării de sine a omului, ale mândriei umane și ale recunoașterii doar a voinței umane, se produce eșecul launtric al omului. Ca și în cazul lui Nietzsche, se profilează contururile neclare ale apariției viitoare a supraomului, în numele căruia este negat omul. Astfel, la Marx se conturează liniile confuze, dar înfricoșătoare, ale colectivului neuman, în numele căruia este negat omul. El este recunoscut drept mijloc și unealtă pentru apariția colectivului neuman, în care trebuie să piară chipul uman. Acesta trebuie să fie subordonat noului întreg colectiv, care își întinde peste tot tentaculele sale și care neagă valoarea în sine a umanului pur, a trăsăturilor umane pure. Pentru Marx, preceptele moralei umaniste își pierd orice valoare. Pentru el, morala umanistă este morala veche burgheză din perioada renașcentistă a istoriei, burgheză este și toată cultura umanistă. În lumea veche burgheză erau proclamate drepturile omului. Întreaga lume burgheză este sortită pieirii, se va spulbera, în locul ei urmînd să apară una nouă. Aceasta nu va fi umanistă, nici umană, va avea morala sa nouă, neumană și neumanistă, cu „știința” și „arta” sa noi, neumană – asta va însemna noua apariție a înfricoșătorului „colectiv”. La K. Marx, ca și la Fr. Nietzsche, s-a relevat limita umanismului: la Nietzsche, această limită s-a dezvăluit pe culmile culturii, la Marx – în masele de jos. Înțelegerea contribuției lor, care și-au pus pecetea asupra vieții omenirii din ultimele decenii și la noi și în Occident, trebuie să dezvăluie foarte multe din însăși esența procesului de degenerare a umanismului. Marx renunță definitiv la toate preceptele epocii Renașterii. Dacă Nietzsche are nostalgii după marcea creație a Renașterii și vrea să-i reînsuflețească izvoarele, Marx nu mai are nostalgii. El declară război chiar și resurselor primare ale Renașterii, întreaga creație a Renașterii fiind declarată o suprastructură

ideologică deasupra unei baze economice, în care domină exploatarea omului de către om. Renașterea secătuiește, criza umanismului se încheie. Bucuria sentimentului renașcentist al vieții, acea bucurie care era legată de perioada liberă a vieții umane, de jocul tumultos și liber al forțelor, dispare fără întoarcere. Odată cu noua perioadă, începe să se clatine și chipul naturii, și al omului. Un rol colosal în această clătinare îl joacă schimbarea produsă în viața omului, datorită introducerii mașinii. Schimbarea, pe care o vedem la Marx, este profund determinată de introducerea mașinii; acest fapt l-a uimit cel mai mult pe Marx, l-a uimit într-atât, încât l-a pus la baza concepției sale, l-a făcut un fapt primar al întregii vieți umane și el i-a dezvăluit imensa însemnătate pentru destinul uman.

Sfârșitul Renașterii este datorat faptului că procesul democratizării aduce prejudicii profunde și, în cele din urmă, neagă chiar posibilitatea renașterii, fiindcă Renașterea, prin natura sa, este aristocratică. Cred că atât umanismul cât și lumea umanismului sînt în esența lor aristocratice. Democratizarea culturii, răspîndirea culturii în mase și pătrunderea maselor în cultură modifică cu totul felul de viață și face imposibilă o lume aristocratică medie. Acest proces pune pe un cu totul alt făgaș și pe o altă cale întreaga istorie a omenirii. La sfârșitul noii istorii, în perioada de criză a umanismului, omul resimte o singurătate profundă, un sentiment de părăsire, de abandon. În Evul Mediu, omul trăia în corporații, într-un întreg organic, în care nu se simțea un atom izolat, ci era o parte organică a întregului, față de care își simțea legat destinul. Toate acestea încetează în ultima perioadă a noii istorii. Omul nou se izolează. Cînd se transformă într-un atom separat, îl cuprinde sentimentul unei groaze de nedescris și caută posibilități de ieșire pe calea reunirii în colective, ca să-și învingă singurătatea și sentimentul de părăsire care îl amenință cu pieirea, cu inaniția spirituală și materială. Pe acest teren, pornind de la această atomizare se naște procesul de apelare la colectivism, crearea unui nou principiu, în care omul caută exodul din singurătatea sa.

Prin sentimentul de sine renașcentist al omului, prin noul sentiment de sine, care începe intrarea omului în

noua istorie, ia naștere încrederea în forțele sale creatoare nemărginite. În capacitatea sa de a edifica viața prin intermediul artei, în nețărmurita sa putere de cunoaștere în sensul pătrunderii în tainele naturii. Această încredere în sine a omului a început demult să se șubrezească. Ea este înlocuită de conștiința mărginirii forțelor umane, a limitării puterii creatoare a omului, este înlocuită de dublarea lui, de reflectarea asupra sinelui. Încrederea de sine și afirmarea de sine devine, din individuală, colectivă. Însă problema limitării puterii umane în diferite domenii, a căilor de negare a supraumanului, de negare a oricărei legături între om și suprauman duce, în final, la triumful filosofiei pozitive. Afirmându-se numai pe sine și negând în sine ceea ce este mai mult decât umanul, omul își subminează în cele din urmă conștiința propriei puteri. Aceasta este una dintre contradicțiile paradoxale ale întregului umanism al noii istorii. Debutând cu afirmarea puterii omului în cunoaștere și artă, în redimensionarea societății și în toate celelalte sfere, ulterior cufundarea omului exclusiv în sine și închiderea lui față de tot ce este suprauman a dus la faptul că omul a început să se îndoiască de limita nemărginită a forțelor sale. Un asemenea tip de criză a umanismului și de îndoială a omului a început de mult, el manifestându-se în toate sferele culturii umane. Scindarea umanismului se produce în toate domeniile. Să începem cu domeniul cunoașterii. Omul renascentist se consacră cunoașterii în mod extatic, plin de credință în comprehensibilitatea tainelor naturii. Dogmatica catolică părea să fi impus granițe în cunoaștere, iar noul om a vrut să se elibereze de acestea. În filosofia naturii, în științele naturale ale Renașterii, chiar și în magie, care a înflorit sub diferite forme în epoca Renașterii, omul simțea puterea nelimitată a cunoașterii sale; nu reflecta asupra mijloacelor de cunoaștere, nu le pune la îndoială. Mai târziu, acest proces al afirmării exclusive a puterii cunoașterii umane a rupt cunoașterea de fundamentele superioare religioase și spirituale, cu care aceasta se afla în legătură în epoca Evului Mediu și în lumea veche precreștină. Astfel s-a ajuns la subminarea mijloacelor de cunoaștere ale omului. Începe reflecția, care își găsește o expresie

genială în filosofia lui Kant. Încă din kantianism se observă simptomele spirituale ale sfârșitului Renașterii. Patosul lui Kant nu mai este același cu cel al Renașterii, nu mai este patosul bucuriei cunoașterii, al conștiinței perspectivelor nelimitate. Patosul lui Kant este conștiința care reflectează frontierele cunoașterii, este necesitatea justificării juridice. Un asemenea sentiment de sine al cunoașterii înseamnă deja începutul secătuirii energiei cognitive renașcentiste. Avântul în cunoaștere al Renașterii creează terenul pentru o puternică dezvoltare a științei, prin persoana lui Galilei, prin persoana lui Newton. Kant ia drept obiect al reflecției critice știința matematică. Această lucrare critică, care începe prin a pune la îndoială puterea nemărginită de cunoaștere, generează o întreagă luptă cu antropologismul și cu principiile umaniste în cunoaștere, luptă care atinge apogeul la Cohen și Husserl. Toate aceste direcții de combatere a antropologismului în filosofie pun problema că omul este o piedică în realizarea actului cunoașterii. Unul din discipolii și reprezentanții acestei direcții în filosofie a folosit o expresie bizară și, la prima vedere, caraghioasă: prezența subiectivă a omului este cel mai mare obstacol pentru cunoașterea filosofică. Există deci un anume act neuman de cunoaștere, purificat de tot ce înseamnă „umanist”, dacă considerăm că acest cuvânt provine de la cuvântul „om”. Acestea sînt simptome ale sfârșitului și depășirii Renașterii și a umanismului în domeniul cunoașterii. Trebuie spus că un asemenea sfârșit al Renașterii, poate într-o formă și mai evidentă, a mai fost demult încercat de Europa prin fenomenul pozitivismului. În prezent, el este deja lichidat și nu are partizani înfocați, dar în secolul XIX a jucat un rol important. Pozitivismul este un fenomen anti-renășcentist, o criză a umanismului. A. Comte, un gânditor remarcabil, mult mai important decît poate părea după curentul pozitivist generat de el, reprezintă o întoarcere la unele elemente din Evul Mediu. Pozitivismul lui A. Comte a însemnat o atracție spre veacurile de mijloc și în domeniul cunoașterii, în domeniul vieții spirituale și a vieții sociale, încercarea de a pune capăt jocului liber al forțelor creatoare umane, caracteristic pentru epoca Renașterii. A. Comte vrea să depășească ceea ce el

numește „anarhia mintală”, direct legată de Revoluția franceză. El vrea să treacă de la tipul critic de viață la un tip organic, altfel spus, vrea o centralizare spirituală, o subordonare coercitivă a noului om la un centru spiritual conform modelului din Evul Mediu, vrea să înceteze arbitrarul individual, manifestarea anarhică și cu de la sine putere a forțelor creatoare. Ca și Marx, el vrea să subordoneze întreaga viață unui anume centru de constrângere, adică aristocrației intelectuale a oamenilor de știință. A. Comte vrea să creeze o religie pozitivă, pentru care ia toate formele cultului catolic medieval: cultul sfinților pozitivi, calendarul pozitiv, reglementarea religioasă a întregii vieți, crearea unei ierarhii a oamenilor de știință – toate însemnând o întoarcere la un catolicism fără Dumnezeu. Deși împrumută întreaga structură catolică, el înlocuiește credința în Dumnezeu cu cea într-o esență superioară – omenirea, în numele căreia creează cultul „feminității eterne”. A. Comte și-a instalat în cameră un altar dedicat acestei ființe. Prin aceasta, el demonstrează că natura religioasă a omului nu se poate stinge cu nici un fel de invenții pozitiviste. Este, în cazul său, o întoarcere parțială spre spiritul medieval și un sfârșit al individualismului liber renașcentist. Pozitivismul îngreșează posibilitățile de cunoaștere ale omului și nu admite trecerea peste aceste îngrădiri, faptul fiind neîndoios în opoziție cu spiritul renașcentist. Același sfârșit al Renașterii, ca și la A. Comte, se simte și în socialismul utopic al lui Saint-Simon. Și la el se manifestă o reacție profundă împotriva Revoluției franceze, împotriva filosofiei din secolul XVIII, împotriva întregului umanism liberal. Firește, religia ateistă a lui A. Comte, prin conținutul ei, n-are nimic comun cu Evul Mediu, ca și religia lui Saint-Simon. Dar Saint-Simon se revoltă împotriva lucrării critice săvârșite de iluminism și de Revoluția franceză; el vrea să creeze un sistem de viață la fel cum exista sistemul teocratic în Evul Mediu. Nu întâmplător Saint-Simon și A. Comte îl apreciau în mod deosebit pe Joseph de Maistre – o expresie genială a reacției medievale împotriva secolului XVIII și Revoluției. Ei năzuiau către o depășire spirituală a individualismului. Acest proces al sfârșitului Renasterii are loc și în viața lui Saint-Simon.

avem un fenomen foarte interesant. Întreaga istorie nouă, nu numai după Revoluția franceză, dar și pînă la ea, se caracterizează prin existența unor monarhii umaniste. Statul lui Ludovic al XIV-lea este unul umanist. Cînd Ludovic al XIV-lea a spus: „*L'état c'est moi*”, a săvîrșit un act de autoafirmare a propriei sale voințe umane. Tot stilul monarhiei absolute a lui Ludovic al XIV-lea și a tuturor monarhiilor din secolele XVII și XVIII. înrudite cu el, nu putea să fie exprimat în forme mai limpezi; este stilul autoafirmării umaniste. La această autoafirmare umanistă a puterii monarhice, Revoluția franceză a răspuns prin-o autoafirmare umanistă a democrației, poporul fiind cel ce a spus: „*L'état c'est moi*”, poporul revoluționar a spus că este statul. Unei afirmări de sine umaniste i s-a contrapus o altă afirmare de sine, umanistă. Democrația umanistă este răspunsul la monarhia umanistă. Monarhia umanistă nu poate exista la infinit, ea trebuie să ia sfîrșit. Cînd omul își pierde bazele supraumane ale vieții sale, cînd se afirmă doar temeiurile umane ale puterii, atunci începe acel proces interior al revoluției care trebuie să ducă la ultima frontieră umanistă: democrația revoluționară. În Occident, acest proces s-a petrecut în forma clasică în timpul Revoluției franceze, dar și căderea monarhiei absolute ruse a fost legată de faptul că în ea s-a săvîrșit procesul autoafirmării umane, care a atins limita în timpul lui Nicolae II. Acesta a trebuit să provoace procesul autoafirmării revoluției ca o pedeapsă firească pentru autoafirmarea umană a monarhiei. Astfel, statele perioadei renașcentiste a istoriei se caracterizează prin două fenomene: monarhie umanistă și democrație umanistă. Totodată, această perioadă renașcentistă este foarte caracteristică pentru crearea statelor naționale, ca organisme naționale închise. Cred că acum intrăm în perioada crizei și sfîrșitului statelor naționale umaniste din perioada renașcentistă a istoriei. Dacă în procesul dezvoltării sale monarhia umanistă a trebuit să treacă în democrație umanistă, atunci vine perioada cînd se va petrece o convulsie a bazelor monarhiei umaniste și ale democrației umaniste, cînd înlăuntrul lor se vor dezvălui principii care nu mai sînt umaniste, ci ascunse, neumane, ca revoltă împotriva monarhiilor

umaniste și împotriva democrațiilor umaniste. Destinul statelor, nu numai destinul statului rus în revoluție ci și al statelor europene, intră în perioada unei crize profunde. În Occident, are loc criza democrațiilor umaniste cu parlamentarismul lor mincinos, cu mecanica cantităților. Criza a început demult, se simțea demult mecanicismul acestui regim de viață, rigiditatea sa lăuntrică, incapacitatea lui internă de a trăi pe mai departe cu asemenea principii umaniste formale. Este evident că în schimb trebuie să se ivească un alt principiu organic. Nu întâmplător încep să se emită opinii, care se întorc la Evul Mediu, cum este, de exemplu, concepția privind reprezentanța corporativă. Ea se bazează pe ideea că societatea umană nu trebuie să fie formată din atomi, ci din corporații organice, de tipul atelierelor care trebuie să-și aibă reprezentanța lor organică. Este parcă o întoarcere, pe baze noi, la regimul medieval al breslelor. Această idee este conexă cu criza statului parlamentar, care nu satisface în esență pe nimeni. Există un simbul de adevăr și în ideea reprezentanței corporative. Toate statele mari au început să tindă spre o politică imperialistă mondială. În imperialism, are loc o rupere de bazele umaniste ale statului național, imperialismul generează voința de putere și de mărire, la extrem – de putere mondială. În imperialism există și germenele principiului suprauman, același principiu care există și în colectivism.

Criza umanismului și sfârșitul acestuia se resimte totodată și în domeniul vieții morale. Fără îndoială, trăim sfârșitul acelei morale umaniste, care a fost considerată floarea vieții morale a întregii istorii noi. Această morală umanistă își vedește sfârșitul într-o serie întreagă de fenomene de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX. Sfârșitul ei definitiv se dezvăluie și în războiul mondial și în acele consecințe care l-au însoțit. Însă morală umanistă, cu toate iluziile ei, a început să se îndrepte spre final cu mult mai devreme. Astfel, mai întâi morală umanistă a primit o puternică lovitură de la Nietzsche, care i-a dezvăluit contradicțiile. Toată direcția culturală legată de Nietzsche, de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, pune la îndoială preceptele umanismului. Această direcție încetează a mai pune omul,

interesele sale, necazurile și binele său în centrul atenției. Această zguduire a moralei umaniste se petrece și pe alte diverse coordonate. E neîndoios că, pe de o parte, curentele revoluționare anarhice, de sorginte umanistă, distrug morala umanistă. Pe de altă parte, curentele mistico-religioase din această perioadă desemnează și ele o zguduire a fundamentelor moralei umaniste; punînd pentru morală un țel suprauman, începe să fie negat caracterul autosuficient al principiilor umane. Se sfîrșește lumea umanistă de mijloc, acea lume despre care vorbea Herder. El ne învâta că umanismul este scopul superior al istoriei mondiale. Lumea umanistă era posibilă numai într-o anumite stare de mijloc. Ceea ce înseamnă că nu existau încă stratificări pînă la ultimele straturi, cele mai adînci. Lumea umanistă este posibilă la straturile de suprafață ale culturii, cînd conștiința umană nu-și pune încă problema destinului ultim al culturii, cînd ansamblul culturii își menține echilibrul, nu se scindează în poluri opuse, în principii antagonice. Acest echilibru exista în perioada umanistă a istoriei, făcînd posibil avîntul culturii. Cînd se pune problema sfîrșitului, problema limită, cultura trece dincolo de limitele umane, are loc o ruptură în principii polar opuse. Atunci lumea de mijloc dispăre. De aceea Nietzsche sfîrșește umanismul, pentru că el pune problema ultimă, limită. De aceea Marx sfîrșește umanismul, pentru că el pune problema limită a socialului. De aceea și religia umanistă se descompune, pentru că ea își asumă ultimele sarcini, definitive, care nu se pot menține în lumea stării de mijloc.

Am vorbit deja despre punctul superior al lumii umaniste, al culturii umaniste, nedesprinsă încă de principiile divine, ci îmbinînd armonios divinul și umanul, – este vorba de fenomenul numit Goethe. Umanismul lui Goethe era fundamentat lăuntric-religios. Însă Goethe, cu toată iluminarea sa spirituală, se afla totuși în lumea umanistă de mijloc. Marea artă a lui Goethe și cunoașterea sa profundă a naturii n-au ajuns pînă la cele din urmă limite. Nimic apocaliptic, îndreptat spre soarta finală a omului și a lumii n-a existat în conștiința lui Goethe. Viața lui Goethe a reprezentat maxima eflorescență a creației umane înainte de instaurarea unei noi concepții catastrofice asupra

lunii. În cazul său a fost o manifestare superioară a creației umaniste. După el umanismul, care a existat în cultura germană a sfârșitului de secol XIX și a începutului de secol XX, după acest adevărat umanism, în sensul superior al cuvântului, un minunat și autentic umanism, legat de chipul luminos al naturii, devine tot mai dificil, dacă nu chiar imposibil. S-a declanșat procesul fatal al deteriorării lăuntrice, al dedublării, al intensificării pericolului catastrofei, al erupției vulcanice din interiorul istoriei. **Încît** întoarcerea la lumea minunată a umanismului n-a mai fost posibilă. N-a mai fost posibilă întoarcerea la morala și arta umanistă, la cunoașterea umanistă. S-a produs o catastrofă ireparabilă în destinul omului, catastrofa sfîșierii stării sale umane, inevitabila catastrofă a trecerii de la afirmarea de sine la negarea de sine, catastrofa părăsirii vieții naturale, a ruperii și înstrăinării de viața naturală. Acest proces este o revoluție înfricoșătoare, și el s-a petrecut pe parcursul unui întreg secol ce a încheiat istoria nouă și a deschis o nouă eră.

Sfârșitul Renașterii și criza umanismului. Dezagregarea chipului uman

Mai întâi aș vrea să mă opresc la criza tipică a Renașterii în socialism. Socialismul are o importanță uriașă, el ocupă un rol major în viața celei de a doua jumătăți a secolului XIX și a începutului de secol XX. El nu este doar un fenomen în viața economică, ci și în destinul culturii europene, dezvăluind procesele ei interioare. Voi examina socialismul ca un fenomen integral, ca un fenomen al spiritului, nu în sens economic. Toate fundamentele socialismului integral se opun profund fundamentelor Renașterii. Esența Renașterii constă în faptul că s-a dezvoltat prisosul liber al creației omului. Socialismul este un fenomen care nu se dezvoltă pe terenul prisosului, ci pe acela al neajunsului și lipsei. Nu se petrece o descătușare, ci o încătușare a forțelor creatoare din om, o subordonare a lor unui centru coercitiv. În socialism, omul lăsat în libertate este din nou încătușat într-o viață constrânsă de organizare și regulamente. În esența sa, socialismul este un fenomen opus lozincilor individualismului. Însă terenurile pe care au apărut socialismul și individualismul au multe lucruri în comun.

Cred că la baza socialismului se află o profundă separare a oamenilor, a societății omenеști, a grupului social; e aceea singurătate umană care este expresia individualismului. Socialismul reprezintă reversul celei mai profunde izolare umane. Groaza de starea de abandon, de părăsire, predestinarea sorții fără speranță de ajutor, fără nici o legătură cu alți oameni, stimulează și îndeamnă la organizarea coercitivă a vieții sociale și a destinului uman. Iată indiciul că socialismul se zămislește pe același

teren ca și individualismul, că este și el rezultatul atomizării societății umane și al întregului proces al istoriei. Dacă patosul Renașterii a însemnat avîntul individualității umane, patosul socialismului înseamnă formarea unui colectiv nou, mecanic, care își subordonează sieși totul, direcționînd întreaga viață pe propriile căi, pentru propriile scopuri. Apariția unui asemenea colectiv pe terenul societății atomizate înseamnă sfîrșitul Renașterii și începutul unei noi epoci în viața societății umane.

Nu mai există viață creatoare liberă a individualității umane. Principiile eline ale culturii sînt mutate pe un plan secundar în socialism. Dacă la baza culturii noastre se află îmbinarea dintre principiile iudaice și eline, acum au biruit principiile iudaice. Procesul care începe cu apariția triumful și răspîndirea în cultura europeană a unei noi forțe – socialismul – semnifică începutul subjugării, fiind opus aceluia proces cu care a început noua istorie. Procesul de subjugare este analog cu acela care a început în epoca împăratului Dioclețian, în Evul Mediu timpuriu. Principiul pe care îl aduce cu sine socialismul este analog celui al perioadei de apariție a Evului Mediu timpuriu. Ceea ce s-a petrecut spre apusul lumii antice în epoca împăratului Dioclețian, descoperim și în principiile socialiste, mult mai progresiste, mai revoluționare. În socialism, se dezvăluie un anume principiu retrograd – principiul reacției lăuntrice împotriva întregii istorii noi, de reacție împotriva perioadei renașcentiste eliberatoare de dogme și împotriva Revoluției franceze. Ca să-l înțelegem, este important să stabilim despre ce este vorba. Atracția față de socialism nu este caracteristică doar Rusiei, ci și Europei în întregul ei, unde, poate în altă formă, se vor petrece procese de socializare pe care trebuie să le considerăm ca o reacție împotriva proceselor eliberatoare ale noii istorii, a acelor procese care au eliberat individualitatea umană. Apare acum o autonegare a individualității umane, începe îndepărtarea de sine și căutarea unei noi comuniuni, a unei noi sobornicități, a unui nou fals spirit bisericesc, pentru că epoca Renașterii a început atunci cînd omul a fost izolat și lăsat de capul lui. Acum începe subordonarea tuturor sferelor vieții sociale și culturale față de un nou centru coercit v. Acele

principii, pe care se baza societatea secolului XIX, au trebuit să-și scoată la iveală contradicțiile. Dezvăluindu-și inconsistența, ele au provocat reacții. Umanismul și individualismul n-au putut să soluționeze destinele societății umane și au trebuit să se descompună. În locul imaginii omului liber renașcentist, a trebuit să apară imaginea antirenașcentistă a unui nou organism sau, mai corect spus, a unui nou mecanism care-și subordonează totul și îngurgitează totul.

La fel cum se manifestă sfârșitul Renașterii în socialism, se manifestă și în anarhism, care reprezintă direcția extremă în destinul societății europene. Și acesta, în esență și în spiritul său, este antirenașcentist. În exterior, anarhismul dă impresia unei concepții care are patosul libertății, reclamând libertate și restabilirea principiului autoafirmării de sine a personalității umane. Însă el nu a apărut dintr-un prisos de libertate și n-are o natură creatoare excedentară. A apărut din invidie și răzbunare. Patosul legii talionului, al urii neîmpăcate față de trecut, de cultura trecutului, de tot ce e istoric, este tipic pentru anarhism. O astfel de răzbunare din ură, un astfel de patos al suferințelor și pauperității este însă un patos antirenașcentist, care nu cunoaște bucuria creației renașcentiste abundente. De aceea nici anarhismul nu are o natură creatoare. Natura lui nu poate fi căutată în negația rea, răzbunătoare și epuizantă. Negația istovitoare nu lasă loc pentru creația pozitivă. Anarhismul nu cunoaște și nu poate să cunoască bucuria creației libere, a prisosului liber. Asemeni socialismului, el nu are o natură renașcentistă. În anarhism se petrece un proces extrem de interesant al autonegării libertății. El afirmă o libertate care parcă se devorează pe sine, se prelăce singură în cenușă. Nu este acea libertate care oferă bucuria înfloririi individualității creatoare – libertatea umanismului idealist. E o libertate limită, chinuitoare și sumbră, în care individualitatea umană se olilește și pierde și în care are loc o scindare, libertatea transformându-se în violență. Marea majoritate a concepțiilor anarhice afirmă în cele din urmă forme de colectivism sau de comunism. Astfel sînt programele lui Bakunin și Kropotkin. Pentru mine este clar că și în anarhism, în această direcție extremă a societății

europene, se regăsește secătuirea și sfârșitul Renașterii: anarhismul n-are un caracter umanist. Toată morală, accentul pus pe relațiile dintre oameni, nu sînt umaniste în anarhism. În sensul umanismului lui Herder, Goethe sau W. Humboldt. În anarhism, ca și în socialism, se manifestă un principiu retrograd interior, o reacție lăuntrică împotriva acelei perioade umaniste renașcentiste caracteristică pentru noua istorie. În definitiv, anarhismul este o formă de revoltă reacționară împotriva culturii, o neacceptare a culturii cu inegalitățile ei, cu suferințele ei și, totodată, cu marile ei avînturi, o neacceptare a culturii în numele procesului de echilibrare, de aplatizare, de ștergere a tot ce înseamnă culme. Această direcție retrogradă din anarhism, ca și din socialism, este o formă de criză a umanismului și a sfârșitului Renașterii.

Deosebit de clar se manifestă simptomele sfârșitului Renașterii în cele mai noi curente din artă. Sfârșitul Renașterii a început să iasă la iveală de mult timp, încă din perioada impresionismului. Toate procesele analitico-divizatoare din artă poartă acest caracter antirenașcentist. Însă adevăratul sfârșit al Renașterii, ruptura definitivă cu tradițiile renașcentiste, le întâlnim în futurismul de toate formele. Toată varietatea curentelor futuriste se caracterizează prin ruptura de antichitate și desemnează sfârșitul Renașterii în creația umană. Pentru toate aceste curente sînt caracteristice: profunda deformare și dezmembrare a formelor umane, neantizarea chipului uman integral, ruptura de natură. Căutarea naturii desăvîrșite – a formelor umane perfecte –, a constituit patosul Renașterii, prin această conexîndu-se cu antichitatea. Omul, ca mare temă a artei, dispare în futurism. În arta futuristă, omul deja nu mai există, este sfîșiat. Totul începe să se întrepătrundă. Toate realitățile din lume sînt deplasate de la locul lor individual. În om încep să pătrundă obiecte, câmpuri, canapele, străzi, încălcîndu-se integritatea ființei sale, a imaginii sale, a chipului său irepetabil. Omul se prăbușește în lumea de obiecte care-l înconjoară. Încep să fie încălcate formele riguroase, iar rigurozitatea formei constituie fundamentul antic al creației artistice, care a inspirat creația omului din noua istorie. Această ruptură profundă față de antichitate și Renaștere poate fi urmărită

la un pictor precum Picasso, în perioada sa cubistă cea mai interesantă. La Picasso, vedem procesul de separare, de dispersare, restratificarea cubistă a formelor integrale ale omului, descompunerea sa în părți componente pentru a se pătrunde în interior și a-i cerceta formele elementare primare din care se compune. În arta renescentistă exista însă o percepție integrală a formelor omului. În această căutare integrală a formei se imita natura, formele naturale fiind create de Divinitate, se imita arta antică. Artă lui Picasso se desparte de modelele naturii și ale antichității. Ea nu mai caută un om integral, desăvârșit, și-a pierdut capacitatea de percepție integrală, rupe vâl după vâl, ca să găsească structura interioară a ființei naturale, înaintînd tot mai departe în interior și dezvăluind imagini ale unor adevărați monștri, pe care Picasso i-a creat cu atîta forță și expresivitate. Se poate afirma că toate curentele futuriste, cu mult mai puțin importante ca pictura lui Picasso, merg tot mai departe în procesul de descompunere. Cînd în tablouri sînt introduse bucățele de hîrtie sau de comunicate din ziare, sau cînd veți vedea în tablou părțile componente ale gropii de gunoi, atunci este foarte clar că descompunerea a ajuns departe, că se petrece un proces de dezumanizare. Forma umană, ca și orice formă naturală, pierce definitiv și dispăre. O asemenea pierdere a formelor perfecte este caracteristică și pentru creația lui Andrei Belii. Creația lui Belii este înrudită în multe locuri cu futurismul, deși este cu mult mai importantă decît creația celor mai mulți dintre futuriști. Creația sa aduce o ruptură profundă cu tradițiile antice din artă. În excepționalul său roman *Petersburg*, omul se prăbușește în nemărginirea cosmică, formele omului, care-l deosebesc de lumea obiectuală, se răstoarnă și se deplasează. Începe un proces de dezumanizare, amestec de uman și de neuman, amestec cu spiritele elementare ale vieții cosmice. Perfecțiunea formei în sens antic și renescentist dispăre în această artă, începe un nou ritm de dispersiune cosmică. Fără îndoială, acestea sînt principii antiumaniste în creația lui A. Belii. Procesul de deformare și dispersare a omului la Belii a atins culmile artei timpului său. În ultimele momente ale drumului său creator, omul nou ajunge la negarea propriului său chip.

Omul, ca ființă individuală, a încetat să mai fie o temă a artei, se afundă și se prăbușește în colectivitatea socială și cosmică.

Același sfârșit al Renașterii și aceleași principii antiumaniste pot fi descoperite și în alte curente ale culturii. Astfel, curentele teosofice au caracter antirenascentist și antiumanist. Poate că acest lucru nu este atât de evident la prima vedere, dar nu este greu de descoperit, dacă examinăm mai atent curentele teosofice și oculte. În ele, individualitatea umană este subordonată ierarhiilor cosmice ale spiritelor. Omul încetează să mai joace un rol central și deosebit, ca în perioada renașcentistă, umanistă a istoriei, el intră în alte planuri cosmice, începe să se simtă conștient de demoni și îngeri. Acest sentiment de subordonare față de ierarhiile cosmice creează o anumită stare de spirit, o anumită înțelegere a vieții, astfel încât jocul renașcentist, liber și ardent al forțelor creatoare devine imposibil, nejustificat lăuntric și nepermis. Iar într-un astfel de curent teosofic și ocultist, precum în concepția lui Rudolf Steiner, nu există loc central și exclusiv pentru om. Până la urmă, și în acest curent omul este doar un instrument al evoluției cosmice, un produs al acțiunii diferitelor forțe cosmice, un punct de intersecție al diverselor evoluții planetare, unde se acumulează crîmpeie de lumi diferite. Omul este trecător în evoluția lumii. Nu este justificată denumirea de antroposofie pentru concepția lui Steiner. Caracterul nerenascentist și spiritul renașcentist sînt absolut limpezi. Dacă pui față în față pe teosoful modern Steiner și pe teosoful renașcentist Paracelsus, va deveni clar antagonismul dintre spiritul renașcentist și cel antirenașcentist. Paracelsus avea o mare bucurie creatoare în înțelegerea tainelor naturii, în pătrunderea tainelor ei. Steiner nu cunoaște bucuria prisosului creator, dimpotrivă, arată calea grea a cercetării omului, care duce în cele din urmă la faptul că omul devine dependent față de ierarhiile cosmice. Avem de a face cu sentimentul lipsei de voință, al poverii și procesului vital, cu greutatea nemărginită a acestuia și cu aceeași dezamăgire față de noua istorie caracteristică pentru toate fenomenele societății și culturii timpului nostru. Și în mișcările religioase și mistice de la sfîrșitul

secolului XIX și începutul secolului XX, caracteristice pentru această epocă, care se substituie curentelor pozitiviste și materialiste, se manifestă caracterul antirenascentist și antiumanist. E o căutare pasionată a centrului spiritual al vieții, conștiința necesității subordonării, a imposibilității de a trăi în continuare într-un joc creator liber, fără a fi subordonat față de nimic, fără a fi reglat de nimic. Se manifestă o întoarcere la bazele spirituale, apropiate de cele din Evul Mediu, în opoziție cu acele baze care dominau întreaga perioadă renașcentistă nouă a istoriei umane. Dacă pentru perioada renașcentistă era caracteristică libertatea intelectuală, cu care a și început Renașterea, la sfârșitul acestei perioade libertatea intelectuală se pierde. În această libertate intelectuală nețărnută, omul parcă și-a istovit forțele sale mentale și începe să se înrobească pe sine, să nege rezultatele acelei munci intelectuale pe care a desfășurat-o de-a lungul întregii istorii noi.

Începe să se manifeste cea mai mare criză a creației și cea mai adâncă criză a culturii, care pe parcursul ultimelor decenii dau la iveală o mulțime de simptome. Această criză a creației se caracterizează printr-o încăpăținată sete de creație, probabil nemaîntîlnită pînă acum și, totodată, printr-o slăbiciune creatoare, printr-o neputință creatoare și o invidie față de epocile mai integrale din istoria culturii. Se manifestă contradicții lăuntrice, care au fost rezultatul perioadei renașcentiste, în virtutea cărora toate rezultatele creației sînt nesatisfăcătoare, necorespunzînd sarcinii creatoare. În vreme ce sarcina creatoare semnifică zborul în înălțimi pentru crearea unei noi vieți, a unei noi existențe, realizarea creatoare desemnează căderea pentru edificarea unor produse diferențiate de cultură. În vreme ce elanul creator vrea să făurească o nouă existență, se obține drept rezultat o poezie, un tablou, o carte de știință sau de filosofie, se creează o nouă formă legislativă, o nouă formă de moravuri umane. Toate produsele creației umane poartă pecetea poverii pămîntești. Ele nu sînt o existență superioară, o viață superioară. Primesc forme care nu corespund elanului creator, și de aceea rezultatele creației nu-l satisfac deloc pe creator. În aceasta constă contradicția fundamentală a

creației, mai acută în epoca noastră ca nicicând. Chiar mă gîndesc că latura cea mai puternică și mai profundă a epocii noastre constă în faptul că a conștientizat pînă la capăt această criză a creației. Oamenii epocii renascentiste creau cu bucurie, fără să simtă întru totul mîhnirea pentru faptul că nu se realizează sarcina creatoare. Cînd marii maeștri ai Renașterii pictau, simțeau bucuria creației, neotrăvită de mîhnirea conștiinței dedublate, iar acest fapt le dădea posibilitatea să fie mari maeștri. Marile curente ale timpului nostru poartă pecetea insatisfacției lăuntrice profunde, a căutării chinuitoare, a ieșirii din chingile care apasă creația umană. Individualități creatoare uriașe ca Nietzsche, Dostoievski, Ibsen au conștientizat tragedia creației, au suferit de acea criză lăuntrică a creației, de acea imposibilitate de a crea ceea ce este dat prin elanul creator. Toate acestea reprezintă simptome ale sfîrșitului Renașterii. Dezvăluirea contradicțiilor lăuntrice face imposibil pe mai departe jocul liber renascentist al forțelor umane, care făurește științele și artele, formele de stat, moravurile, legile și tot ce s-a creat în această perioadă. Acum se manifestă o asemenea sciziune lăuntrică, o asemenea dezagregare, care mai înainte, în perioada creației renascentiste, nu s-a relevat nicicînd. În adîncul culturii umane se ridică stihii lăuntrice barbare, care pune piedici creației culturii clasice, a formelor clasice de artă și știință, a formei clasice de stat, a formei clasice de moravuri și trai. Vine sfîrșitul lumii culturii de mijloc, au loc explozii în interior, erupții vulcanice, care divulgă în cele mai diverse forme insatisfacția față de cultură și sfîrșitul Renașterii. Se lasă amurgul peste Europa, care a înflorit scipitor în decurs de cîteva secole, s-a considerat monopolul celei mai înalte culturi, și-a impus cultura (uneori cu violență) în restul lumii. A venit sfîrșitul Europei umaniste, începe întoarcerea la Evul Mediu. Intrăm în noaptea unui nou Ev Mediu. Ne așteaptă un nou amestec de rase și de tipuri culturale. Este unul din rezultatele cunoașterii filosofiei istoriei, pe care trebuie să ni-l însușim spre a cunoaște ce destin le așteaptă pe toate popoarele Europei umaniste și ale Rusiei, precum și ce înseamnă acest sfîrșit al Europei umaniste, această intrare în epoca nocturnă a istoriei.

În toate domeniile, în toate rezultatele, sfârșitul noii istorii se caracterizează printr-o dezamăgire profundă în năzuințele sale fundamentale, în visurile și iluziile noii istorii. Oriunde în istoria nouă putem găsi această dezamăgire: nu s-a împlinit nici una din aceste năzuințe, nici în domeniul cunoașterii – în știință și filosofie, nici în domeniul creației artistice, nici în domeniul vieții statale, nici în domeniul vieții economice, nici în domeniul puterii reale asupra naturii. Visele semețe ale omului, care îi dădeau aripi în perioada renescentistă, s-au spulberat. Omul a rămas fără aripi, a fost nevoit să se resemneze într-un fel special. Visurile sale semețe privind cunoașterea nelimitată a naturii l-au condus la aflarea limitelor cunoașterii, la neputința științei lui de a se împărtăși din taina existenței. Știința degenerază și a început să fie roasă de reflecție. Filosofia a fost afectată definitiv de boala reflecției, de eterna îndoială în puterea de cunoaștere a omului. Cele mai noi direcții gnoseologice nici nu mai ajung la cunoașterea existenței, se opresc în pragul adevăratei cunoașteri filosofice a lumii. Filosofia se scizionează și nu crede în realizarea unei cunoașteri integrale pe cale filosofică. Începe criza filosofiei, neputința lăuntrică, căutarea unor temeuri religioase pentru filosofie, la fel cum s-a întâmplat și la sfârșitul lumii antice, când filosofia a început să capete o tentă mistică. Același lucru se întâmplă și în domeniul artei. Marea artă de mai înainte dispare parcă fără întoarcere; începe un proces de fărâmițare analitică, de pulverizare, apare arta futuristă, care încetează a mai fi o formă de creație umană, actul creator începând să se descompună. Aceeași scizionare se manifestă și în curentele sociale. Nici libertatea vidă, nici frăția forțată nu pot să aducă bucurie. Oamenii cei mai sensibili încep să devină tot mai conștienți de acest lucru. S-au năruit idealurile Revoluției franceze. Începe să se conștientizeze tot mai mult lipsa lăuntrică de conținut și zădărnicia democrației. Cea mai adâncă deziluzie va avea loc în socialism și în anarhism. Pe asemenea căi este imposibil de rezolvat destinul societății umane. Într-un cuvânt, peste tot în noua istorie există sentimentul amar al decepției, al dezamăgirii, neconcordanța chinuitoare dintre avântul creator cu care omul a intrat în noua

istorie, plin de forță și ambiție, și neputința creatoare cu care el iese din noua istorie. Omul încheie noua istorie adînc dezamăgit, frînt, dedublat și istovit din punct de vedere creativ. Această istovire, coroborată cu setea sa de creație, este rezultatul caracteristic al slăbirii omului, este o pedeapsă pentru afirmarea de sine umanistă în noua istorie, cînd, nevoind să se subordoneze la nimic suprauman, își pierde chipul și își diminuează forțele. Este o trăsătură prin care omul modern al sfîrșitului noii istorii se aseamănă cu omul din perioada sfîrșitului lumii antice. Și atunci se simțea o anumită sfișiere lăuntrică și nostalgia unei creații superioare, a unei alte vieți superioare și, în același timp, imposibilitatea de a o înfăptui. Toate acestea arată că în istoria omenirii există o întoarcere periodică la aceleași momente. Ele nu se pot repeta în esență, pentru că nimic din ce e individual istoric nu se repetă, însă există o asemănare formală, care ne ajută să înțelegem epoca noastră, comparînd-o cu epoca lumii antice și cu începutul noii ere creștine.

Am încercat deja să explic această pierdere de forțe a omului noii istorii, atunci cînd am vorbit despre trecerea de la Evul Mediu la epoca Renașterii. În timp ce perioada medievală a istoriei, cu ascetismul, monahismul și cavalerismul ei, a reușit să ocrotească forțele omului, să le scutească de epuizare și descompunere, pentru ca ele să poată înflori creator la începutul Renașterii, întreaga perioadă umanistă a istoriei a negat disciplina ascetică și subordonarea față de principiile superioare, supraumane. Acestei perioade îi este caracteristică irosirea forțelor umane. Irosirea forțelor umane nu poate să nu fie însoțită de epuizare, ducînd în cele din urmă la pierderea centrului din personalitatea umană, personalitate ce a încetat să se mai disciplineze. Această personalitate trebuie să înceteze treptat a se mai conștientiza pe sine. Observăm evident acest fapt în toate direcțiile culturii contemporane din socialism, din monarhism și imperialism. Se observă și în curentele moderne din artă și în curentele oculte. Peste tot, se simte o dezagregare a imaginii omului, o scindare a personalității umane, care s-a călit în creștinism și a cărei călire a fost sarcina culturii europene. Personalitatea începe să slăbească și să-și piardă lăuntric

contururile, să-și piardă conștiința de sine, să fie frustrată de reazemul spiritual lăuntric. Și iată că începe căutarea centrului spiritual, o legătură cu acesta putând restabili forțele vătămate ale personalității. Personalitatea umană simte că, pe acele căi libere pe care a mers în perioada renescentistă, este amenințată tot mai mult de epuizare și de pierderea libertății. Ea caută principii care se înalță deasupra ei și care să o conducă. Caută sacralitatea, dorește aprig să se subordoneze de bună voie, ca să se regăsească pe sine. Se repetă acel adevăr paradoxal, că omul se câștigă pe sine și se afirmă pe sine dacă se subordonează unui principiu suprauman superior și își află sacralitatea supraumană ca substanță a vieții sale. Dimpotrivă, omul se pierde pe sine, dacă se eliberează de conținutul suprauman superior și nu găsește nimic în sine, în afară de lumea lui strîmtă și închisă. Afirmarea individualității umane presupune universalism. Faptul este demonstrat de toate rezultatele noii culturi, ale noii istorii – și în știință, și în filosofie, și în artă, și în morală, și în stat, și în viața economică, și în cea tehnică. S-a arătat și s-a demonstrat că ateismul umanist duce la auto-negarea umanismului, la degenerarea umanismului în antiumanism, la transformarea libertății în constrîngere. Astfel se încheie noua istorie și începe o altă istorie, pe care eu, prin analogie, am numit-o noul Ev Mediu. În această istorie, omul trebuie să se adune iarăși pe sine, să se lege și să se subordoneze la instanța superioară, pentru a nu se pierde definitiv. Pentru ca personalitatea umană să se regăsească pe sine, pentru ca lucrarea creștinească asupra chipului omului, care a fost un moment esențial din destinul său, să continue și mai departe, este absolut necesară o întoarcere, nouă, la unele elemente ale ascetismului medieval. Ceea ce veacurile de mijloc au trăit transcendent, trebuie să fie trăit immanent. Munca de autolimitare liber-consimțită a omului, de disciplinare, de subordonare volițională la sacralitatea supraumană, poate preîntîmpina epuizarea definitivă a forțelor sale creatoare. Ea va duce la acumularea unor noi forțe creatoare și va face posibilă o nouă Renaștere creștină, care pentru o parte din cei aleși va veni numai pe fondul întăririi personalității umane. Evul Mediu a fost fundamentat

pe renunțarea interioară la lume. În aceasta a constatat esența sa spirituală și patosul superior. Această renunțare la lume a creat marea cultură medievală. Ideea medievală a împărăției lui Dumnezeu este cea a renunțării la lume, care a dus la dominarea asupra lumii. Acesta este paradoxul fundamental al Evului Mediu care a fost pus în evidență de mari istorici ai culturii medievale, precum Eiken: negarea lumii de către Biserică a dus la ideea stăpînirii lumii de către Biserică. Că acest lucru n-a putut reuși, am spus-o deja. Libertatea spiritului n-a fost deschisă cu adevărat în conștiința medievală. Drama noii istorii a fost inevitabilă din punct de vedere lăuntric. Însă experiența noului om, care și-a luat drept sarcină stăpînirea asupra lumii, l-a făcut rob al lumii. În această robie el și-a pierdut chipul de om. De aceea, el trebuie acum să treacă printr-o nouă renunțare spre a birui asupra lumii, în sine și în jurul său, ca să devină stăpîn, nu rob. Aceasta și este acea situație spirituală în care cade omul la sfîrșitul noii istorii, în pragul noii ere.

Mă gîndesc la o eră care să deschidă două căi în fața omului. Pe culmea istoriei are loc o scindare definitivă. Omul este liber să meargă pe calea autosubordonării sale la principiile superioare divine ale vieții și, pe această bază, să-și întărească personalitatea, sau este liber să se subordoneze și să se înrobească altor principii, care nu sînt nici divine, nici umane, ci sînt principii rele, supra-umane. Aceasta este tema de gîndire pe care trebuie să ne-o punem: de ce istoria universală este dezvăluirea lăuntrică a Apocalipsei? Pe culmea noii istorii, personalitatea umană nu poate îndura robia la societate și la natură, dar, cu toate acestea, ea e încercată de tot mai multă robie față de natură și societate. Are loc o înrobire a personalității umane față de mediul natural și social. Cu ajutorul mașinii, prin intermediul dezvoltării forțelor de producție, omul a încercat să stăpînească stihiiile naturale, însă, în loc de aceasta, devine robul mașinii create de el și al mediului social material creat de el. Astfel s-a ajuns în capitalism și se va ajunge și în socialism. Iată rezultatul tragic al întregii istorii noi, eșecul ei tragic. Însă acest eșec al noii istorii nu înseamnă că ea este lipsită de noimă, că provoacă o înțelegere definitiv pesimistă a

destinului istoriei. Ea are un rost interior. Dacă înțelegem istoria universală ca o tragedie, înseamnă că așa și trebuie s-o înțelegem. Dacă vom considera că rezolvarea ei nu poate fi immanentă, înlăuntrul istoriei însăși, ci doar în afara limitelor ei, dacă o vom trata astfel, atunci toate eșecurile istoriei capătă un rost lăuntric profund, iar noi vom începe să înțelegem că sensul istoriei nu constă în a împlăti sarcinile puse într-o perioadă sau alta a ei. Împlătierea sarcinilor istoriei dincolo de limitele ei dezvăluie sensul lăuntric profund al istoriei. Dacă într-un anume moment al istoriei ar fi împlătuite sarcinile ei, iar omul ar ajunge la satisfacție totală, atunci, oricât ar părea de paradoxal, o astfel de realizare ar dezvălui în esență absurditatea istoriei. Adevăratul sens al istoriei nu constă în soluționarea pentru o clipă, pentru o anume perioadă de timp, ci în desfășurarea tuturor forțelor spirituale ale istoriei, a tuturor contradicțiilor ei, în mișcarea lăuntrică a tragediei istoriei, astfel ca doar în final să apară adevărul atotcuprinzător care să soluționeze totul. Doar atunci soluționarea ei finală va arunca lumină în urmă asupra tuturor perioadelor precedente ale istoriei, în timp ce soluționarea sarcinii istoriei într-una din clipe nu ar însemna soluționarea sarcinii istoriei pentru toate perioadele ei, pe tot parcursul ei. Acum este important să arăt că, înțelegînd profundul eșec al istoriei, nu înseamnă că aprob absurditatea istoriei, pentru că, în concepția mea, chiar și acest eșec este într-un anume sens un eșec sacru. Eșecul însuși arată că chemarea superioară a omului și a umanității este trans-istorică, că este posibilă doar soluționarea trans-istorică a tuturor contradicțiilor fundamentale ale istoriei.

Trebuie să mai arătăm și că Rusia ocupă o poziție cu totul deosebită în cadrul acestui proces de încheiere a Renașterii. În Rusia, sfîrșitul Renașterii și criza umanismului le resimțim mai acut decît oriunde în Europa; le resimțim, fără să fi trecut propriu-zis prin Renaștere. Aici se află originalitatea destinului istoric rus. Nouă nu ne-a fost dat să simțim bucuria Renașterii, noi, rușii, nu am avut niciodată patosul umanismului; noi nu am cunoscut bucuria pe care ți-o oferă jocul liber al surplusului de forțe creatoare. Întreaga literatură rusă, cea mai mare

creație a noastră, cu care ne putem mândri în fața Occidentului, nu este renașcentistă în spirit. În literatura rusă și în cultura rusă n-a existat decît un moment, decît o fulgerare cînd s-a întrezărit posibilitatea Renașterii; este vorba de fenomenul creației lui Pușkin, de epoca culturală a lui Alexandru I. Atunci s-a întrezărit și la noi ceva renașcentist. Dar n-a fost decît o scurtă perioadă, care nu a determinat destinul spiritului rus. Literatura rusă din secolul XIX, la începutul căreia s-a aflat geniul fermecător al lui Pușkin, nu a fost pușkiniană; ea a evidențiat imposibilitatea creației pușkiniene și a spiritului pușkinian. Noi am creat împinși de amărăciune și suferință; la baza marii noastre literaturi s-a aflat marea mîhnire, setea de răscumpărare a păcatelor lumii și de mîntuire. Noi nicio dată n-am avut bucuria prea-plinului creației. Amintiți-vă de Gogol și de tot caracterul operei sale. Este un destin creator trist și chinuitor. La fel este destinul celor două mari genii ruse – Tolstoi și Dostoievski. Întreaga lor operă nu este nici umanistă, nici renașcentistă. Tot caracterul gîndirii ruse, al filosofiei ruse, al facturii morale ruse și al destinului statalității ruse poartă pecetea a ceva chinuitor, contrar spiritului bucuros al Renașterii și umanismului. Acum, în toate sferele vieții noastre sociale și culturale, trăim o criză a umanismului. Aici se află paradoxul extrem al destinului nostru, ca și o anume originalitate a firii noastre. Noi trebuie să descoperim, poate mai stringent decît popoarele Europei, contradicția și insatisfacția umanismului de mijloc. Dostoievski este cel mai caracteristic și cel mai important pentru conștientizarea crăhului intern al umanismului. La Dostoievski, umanismul trece prin cea mai mare criză. Tocmai Dostoievski a făcut aici mari descoperiri. Dostoievski, pe care l-a durut inima de om, de soarta omului, care a făcut din om unicul subiect al operei sale, tocmai el divulgă inconsistența lăuntrică a umanismului, tragedia umanismului. Propriul lui umanism dialectic este în profundă opoziție față de acel umanism istoric pe care a fost fundamentată istoria renașcentistă, față de umanismul pe care-l împărtășeau marii umaniști ai Europei. Aceste particularități ale Răsăritului rus marchează misiunea lui originală în cunoașterea sfîrșitului Renașterii și a sfîrșitului umanismului. Tocmai

Rusiei îi este dat să descopere și să scoată ceva la iveală și tocmai în Rusia este rostită o idee deosebit de stringentă privitoare la destinele istorice finale. Nu întâmplător, pe culmile filosofiei religioase ruse gândirea a fost întotdeauna îndreptată spre Apocalipsă. Începînd cu Ceaadaev și cu slavofilii, continuînd cu Vladimir Soloviov, K. Leontiev și Dostoievski, gândirea rusă a fost ocupată cu teme de filosofie a istoriei, și această filosofie rusă a istoriei a fost apocaliptică. Și revoluția rusă, prin esența sa metafizică, reprezintă crahul umanismului, prin aceasta conducînd la tema apocalipsei. Astfel ne apropiem de ultimele probleme ale metafizicii istoriei, de problemele progresului și ale sfîrșitului istoriei.

CAPITOLUL X

Concepția despre progres și sfârșitul istoriei

Ideea de progres este centrală în metafizica istoriei. Începînd cu sfîrșitul secolului XVIII și întreg secolul XIX, ea joacă un rol definitoriu în concepția civilizației europene. Cu toate acestea, trebuie să arătăm mai întîi că ideea de progres, deși foarte nouă, creată în ultima perioadă a conștiinței umane „înaintate”, are în esență, ca toate adevărurile fundamentale, rădăcini religioase vechi și profunde. Și întrucît ea are o legătură esențială cu însăși profunzimea vieții istorice, își divulgă originea străveche. Ideea de progres nu trebuie confundată, după cum am explicat, cu ideea de evoluție. Ideea de progres presupune un scop al procesului istoric și o dezvăluire a sensului dependenței acestuia de scopul final. Voi spune mai mult: ideea de progres presupune un anumit scop al procesului istoric, care nu este imanent acestuia, adică nu se află în interiorul istoriei, nu e legat de o anumită epocă, de o anumită perioadă a trecutului, a prezentului sau viitorului, ci se ridică deasupra timpului și doar din acest motiv ea poate recunoaște ca avînd sens ceea ce este inclus în procesul istoric. Vechile rădăcini ale acestei idei sînt religio-mesianice. Este vechea idee iudaică despre soluționarea mesianică pe pămînt a destinului Israelului, care s-a transformat în destinul tuturor popoarelor, ideea venirii împărăției lui Dumnezeu, a împărăției desăvîșirii, a împărăției adevărului și dreptății, care, mai devreme sau mai tîrziu, trebuie să se împlătească. Această idee mesianică și hiliastă se secularizează în concepția despre progres, altfel spus își pierde caracterul ei vădit religios și capătă unul laic, de fapt unul în întregime antireligios. Se poate afirma cu destul temei că această concepție

despre progres a fost pentru mulți o religie, adică a existat o religie a progresului pe care au mărturisit-o oamenii secolului XIX. Această idee a înlocuit religia creștină pe care ei au respins-o. Această idee de progres, religioasă în pretenții, trebuie supusă analizei pentru a descoperi principalele ei contradicții interioare.

În ultima perioadă a conștiinței umane, credința în progres a fost pusă la îndoială, idolii progresului au fost aruncați jos, făcându-se mult pentru critica acestei idei. Contradiția fundamentală a concepției privind progresul, care trebuie scoasă la lumină, și care este limpede în lumina metafizicii mele a istoriei, constă în relația falsă a concepției despre progres față de problema timpului – față de trecut, prezent și viitor. Concepția despre progres este, mai întâi, o divinizare absolut falsă, nejustificată nici din punct de vedere științific, nici filosofic, nici moral. a viitorului pe seama prezentului și trecutului. Concepția progresului reprezintă o mărturisire religioasă, o credință, pentru că nu poate fi fundamentată o concepție pozitiv-științifică despre progres, pentru că doar o teorie a evoluției se poate fundamenta pozitiv-științific. Concepția despre progres nu poate fi decât obiectul credinței, al speranței. Concepția despre progres înseamnă „dezvăluirea lucrului nevăzut” – a viitorului, înseamnă „înștiințarea celor care speră”. Și iată că prin această credință, prin această năzuință privind concepția despre progres, este imposibil să se soluționeze problema cea mai tragică a metafizicii istoriei – problema timpului. Am explicat deja însemnătatea centrală a problemei timpului pentru metafizica istoriei și am încercat să arăt natura defectuoasă a timpului, care se separă în trecut și viitor și nu poate fi perceptibil, în care orice realitate este împrăștiată, fărâmițată și sfîșiată. Concepția despre progres se află în puterea acestei sfîșieri. Ea presupune că sarcinile istoriei universale a omenirii se vor rezolva în viitor, că în istoria omenirii va veni un moment cînd se va atinge starea superioară absolută și, în această stare superioară absolută, se vor împăca toate contradicțiile de care sînt pline destinele istoriei umane, se vor soluționa toate sarcinile. În acest lucru credeau și Kant, și Hegel, și Spencer, și Marx. Este corectă o asemenea presupunere?

Ce bază avem să credem în ea, și chiar dacă am avea această bază, de ce ne-ar provoca entuziasm acest lucru, de ce l-am accepta din punct de vedere moral și de ce o astfel de speranță poate să ne aducă bucurie? Nu există nici un fel de bază pentru asta, în afară de faptul că în concepția despre progres se află inconștient și tainic o oarecare speranță religioasă în soluționarea istoriei universale. Este speranța că tragedia istoriei universale va ajunge la final. Soluționarea acestei tragedii este scopul progresului. Însă în concepțiile pozitive despre progres, așa cum au apărut ele în secolul XIX, a fost strivită și exclusă în mod conștient o asemenea credință religioasă și o asemenea speranță religioasă. Dimpotrivă, credința, speranța și năzuința de progres sînt puse în opoziție, de către diverși teoreticieni ai progresului, cu credința religioasă, speranța și năzuința religioasă de acest tip. Dar dacă îndepărtezi cu totul această sămînță religioasă a ideii progresului, ce va mai rămîne din ea? De ce progresul poate fi acceptat lăuntric? Căci progresul, înțeles pozitiv, constă în faptul că în fluxul vremii, cînd se săvîrșesc destinele istoriei umane, o generație o înlocuiește pe alta, umanitatea se înalță pe o culme nevăzută și străină mie, merge înainte, tot mai sus, spre o stare superioară, în relație cu care toate generațiile precedente reprezintă doar niște verigi, doar un mijloc, un instrument, nu un scop în sine. Progresul transformă fiecare generație umană, fiecare chip uman, fiecare epocă a istoriei în mijloc și instrument pentru un scop final – desăvîrșirea, puterea și fericirea omenirii viitoare, de care nimeni dintre noi nu va avea parte. Ideea pozitivă a progresului este inacceptabilă lăuntric și inadmisibilă din punct de vedere religios și moral. Natura acestei idei nu face posibilă soluționarea suferințelor vieții, soluționarea contradicțiilor și conflictelor omenirii, pentru toate generațiile, pentru toate timpurile, pentru toți oamenii care au îndurat vreodată această soartă. Această concepție confirmă cu bună știință că, pentru o uriașă masă înfinită de generații și pentru un șir nesfîrșit de timpuri și epoci, există doar mormîntul și moartea. Aceste generații au trăit într-o stare nedesăvîrșită, chinuitoare, plină de contradicții, și numai undeva, pe culmea vieții istorice, va apărea, în sfîrșit, pe

osemintele prefăcute în cenușă ale tuturor generațiilor precedente, o generație a fericitorilor, care va cuceri înălțimea și pentru care va fi posibilă o viață superioară deplină, fericirea și desăvârșirea superioară. Toate generațiile sînt doar un mijloc pentru înfăptuirea acelei vieți fericite a generației fericite de aleși care trebuie să se ivească într-un viitor neștiut pentru noi și străin. Religia progresului socotește că toate generațiile umane, toate epocile umane nu au valoare și scop în sine, n-au însemnătate în ele înseși, ci reprezintă doar un instrument și un mijloc pentru viitor. Aceasta este contradicția fundamentală religioasă și morală a concepției despre progres, care o face inadmisibilă și inaccesibilă launtric. Religia progresului este religia morții, nu a învierii, nu a regenerării a tot ce este viu pentru viața veșnică. N-ai nici un motiv interior să preferi destinul acelei generații care va apărea cîndva pe pîcul perfecțiunii și pentru care va fi pregătită fericirea de către toate celelalte, care au avut parte numai de suferințe, chinuri și neîmplinire. Nici o desăvârșire viitoare nu poate răscumpăra toate chinurile generațiilor precedente. O punere a tuturor destinelor umane în slujba ospățului mesianic al acelei generații care va reuși să ajungă pe culmea progresului, indignează conștiința etico-religioasă a umanității. Religia progresului, fundamentată pe un asemenea tip de divinizare a generației viitoare a fericitorilor, este necruțătoare cu trecutul și prezentul și îmbină optimismul nelimitat în raport cu viitorul cu pesimismul nelimitat în raport cu trecutul. Ea e situată profund antagonic față de speranța creștină a învierii tuturor generațiilor, a tuturor celor morți, a tuturor moșilor și strămoșilor. Ideea creștină se bazează pe speranța că istoria se va încheia prin ieșirea din tragediile istorice, din toate contradicțiile acesteia, iar la această ieșire vor lua parte toate generațiile umane. Toate, care au trăit cîndva, vor fi înviate pentru viața veșnică. Ideea progresului secolului XIX admite la acest ospăț mesianic numai neștiuta generație a fericitorilor, care este devoratoare în relație cu toate generațiile precedente. Acel ospăț, pe care fericirii viitorului îl vor pune la cale pe mormintele strămoșilor, uitînd de soarta lor tragică, e puțin probabil să stîrnească entuziasmul nostru pentru religia progresului. Acest entuziasm ar fi josnic.

Nerezolvarea problemei timpului este principalul viciu al teoriei progresului, pentru că, dacă este posibilă soluționarea destinului istoriei universale, a contradicțiilor ei fundamentale, atunci ea e posibilă numai prin biruința asupra timpului. Altfel spus, este vorba de depășirea rupturii dintre trecut, prezent și viitor, a fărâmițării timpului în elemente ostile între ele, ce se devorează reciproc. Natura vicioasă a timpului trebuie să fie învinsă definitiv, ca să se poată soluționa cu adevărat destinul istoriei universale. Însă concepțiile despre progres nu includ un asemenea gen de speranță, nu-și pun asemenea sarcini și n-au un asemenea sens. Teoria progresului nu abordează soluționarea destinului istoriei umane în afara timpului, în eternitate, în unitate, dincolo de limitele istoriei înseși. Ea admite rezolvarea acestei probleme în interiorul fluxului temporal al istoriei, într-una din clipele timpului viitor, care, în relație cu toate celelalte clipe, este una devoratoare, pentru că viitorul este devoratorul trecutului, ucigașul acestuia. Ideea progresului își întemeiază speranța pe moarte. Progresul nu e viață veșnică, înviere, ci moarte veșnică, nimicire veșnică a trecutului de către viitor, a generațiilor precedente de către cele ulterioare. Fericirea va veni într-o anumită clipă a timpului din viitor, iar orice clipă a timpului din viitor este sfârșită, fărâmițată, devorată și devoratoare – trecutul o devorează și este devorată de viitor. Această contradicție a timpului face ca întreaga concepție despre progres să fie vicioasă și nefolositoare. Concepția despre progres este o concepție temporară din secolul XIX care reflectă nivelul conștiinței umanității europene din secolul XIX, cu toate limitele sale, impuse acestui timp. Ea corespunde unei anumite epoci, în care nu există adevăr etern, nepieritor, dacă nu luăm în considerare acel adevăr ce există inconștient în această concepție ca denaturare a speranței religioase de soluționare a destinului istoriei umane.

De concepția despre progres și de năzuințele progresului este legată utopia raiului pământesc, a fericirii pămîntești. Această utopie a raiului pământesc, care este și ea o denaturare și o falsificare a ideii religioase a venirii împărăției lui Dumnezeu pe pământ, la sfârșitul

istoriei (altfel spus, avem de-a face cu un hiliasm inconștient) – această utopie, deci, primește lovitură după lovitură; ea este nimicită de acțiunea gândirii și lichidată din punct de vedere practic. Utopia raiului pămîntesc include în sine aceleași contradicții fundamentale ca și concepția despre progres, pentru că și aceasta presupune venirea unei stări desăvîrșite în timp, în limitele procesului istoric. Ea presupune posibilitatea soluționării destinului istoric al umanității în limitele aceluia cerc închis al forțelor istorice, în care se săvîrșește însăși istoria popoarelor și istoria umanității. Utopia raiului pămîntesc consideră posibilă soluționarea immanentă a tragediei istoriei universale și instaurarea stării absolute. Ca și ideea progresului, ea se sprijină pe un raport fals cu timpul, în ea există ¹ falsa concepție că tragedia timpului este rezolvabilă în viitor. Această utopie trebuie să se înlăptuiască în viitor, după părerea unora foarte curînd, după părerea altora în viitorul îndepărtat; ea năzuiește la o stare absolută și fericită, o stare care nu cuprinde în sine deplinătatea trecutului. Utopia raiului pămîntesc afirmă că întregul proces istoric nu a fost decît o pregătire, un mijloc de înlăptuire a ei. Fericirea pămîntească și desăvîrșirea norocoșilor, care vor apărea pe la sfîrșitul procesului istoric, vor răscumpăra suferințele și chinurile tuturor generațiilor precedente. Utopia raiului pămîntesc presupune că este posibilă instaurarea unei stări absolute a vieții umane în condițiile relative ale vieții istorice pămîntești și temporale. Însă realitatea pămîntească nu poate să includă în sine viața absolută. Viața absolută nu poate fi cuprinsă în această realitate mărginită și strîmtoată din toate părțile. Însă utopia raiului pămîntesc este o credință și conform ei, dacă pînă acum nu s-a întîmplat acest lucru, va veni momentul cînd ceva absolut se va petrece în slîrșit în realitatea istorică, relativă. Ea nu afirmă trecerea dincolo de limitele realității istorice relative, în alt plan al existenței, într-o a patra dimensiune din limita celor trei, ci dorește ca în acest spațiu tridimensional să fie introdusă cu totul cea de-a patra dimensiune, a vieții absolute. Aici e contradicția sa metafizică fundamentală, care o face inconsistentă lăuntric. În loc să caute realizarea vieții absolute prin

mutarea istoriei pămînteşti în istoria celestă, utopia raiului pămîntesc presupune că destinul uman se rezolvă definitiv în această realitate pămînteană relativă, care începe definitiv în cele trei dimensiuni, cu toată mărginirea lor. În ea vrea să plaseze desăvîrşirea şi fericirea absolută, care poate fi atinsă doar în cealaltă realitate, celestă, care poate începe doar în a patra dimensiune. Utopia raiului pămîntesc, proprie diferitelor concepţii sociale şi diverselor filosofii ale istoriei, primeşte lovituri îndîrjite din partea gândirii filosofice şi a conştiinţei religioase. Începe să se lămurească tot mai mult caracterul profund tragic şi dual al întregului proces istoric. În istorie nu există un progres al binelui, un progres al desăvîrşirii în linie dreaptă, în virtutea căruia generaţia viitoare va sta deasupra generaţiei precedente. În istorie, nu există nici progresul fericirii umane. Există doar o deschidere tragică tot mai mare a principiilor lăuntrice ale existenţei, descoperirea celor mai opuse principii, atît luminoase, cît şi întunecate, atît divine, cît şi diavoleşti, atît principii ale binelui, cît şi ale răului. În descoperirea acestor contradicţii şi în dezvăluirea lor constă sensul lăuntric cel mai profund al destinului istoric al umanităţii. Dacă se poate afirma un anume progres în istoria conştiinţei umane, el constă în adîncirea acuităţii conştiinţei ca rezultat al dezvăluirii lăuntrice a contradicţiei tragice a existenţei umane. Însă nici într-un caz nu se poate afirma sporirea permanentă a pozitivului pe seama negativului, aşa cum afirmă teoria progresului. În procesul istoric are loc o complicare a principiilor, el poartă în sine principiile cele mai opuse. Dacă credem că progresul înseamnă apropierea de viaţă divină absolută, ar fi incorect să tragem concluzia că acele generaţii care vor apărea pe culmea istoriei se vor afla într-o apropiere specială de Absolut, iar toate celelalte generaţii fie că vor fi foarte departe de izvorul vieţii divine, fie nu vor avea cu acesta nici o legătură, împărtăşindu-se din viaţa divină doar prin slujirea ca mijloc pentru o ultimă generaţie a istoriei. Mai corect ar fi să gîndim, cum face L. Ranke, că toate generaţiile umane, pe parcursul întregului proces istoric, au, fiecare în felul ei, un raport propriu cu Absolutul, toate se apropie de divinitate, – în aceasta constă justiţia divină

și dreptatea divină. Ar fi o încălcare a justiției divine, dacă numai acele generații aflate pe culmea progresului ar avea acces la tainele vieții divine! O asemenea concepție despre progres te poate sili să te îndoiești de
 • însăși existența Planului divin. Divinitatea care s-ar lipsi de apropierea tuturor generațiilor umane și ar admite în apropierea sa doar generația aflată pe culmea istoriei, ar fi una devoratoare, caracterizată prin neadevăr și violență față de cea mai mare parte a umanității. Pe această bază Ivan Karamazov înapoiază biletul său lui Dumnezeu. În realitate, așa ceva nu există; în realitate, fiecare generație are un scop în sine, are o îndreptățire și un rost în propria sa viață, în valorile create de ea și în propriile elanuri spirituale, care o apropie de viața divină. Nu este
 • vorba de faptul că fiecare generație este un mijloc și un instrument pentru generațiile ulterioare. Oare oamenii din secolul XIX nu sînt mai departe de Dumnezeu decît cei din secolele anterioare?

Se mai poate da o replică cu caracter științifico-pozitivist, o replică împotriva concepției obișnuite a progresului, capabilă să clatine această concepție chiar în fundamentele sale. Dacă luăm destinele popoarelor, ale societăților, ale culturilor în istorie, vedem că toate culturile, toate societățile și toate popoarele trec în destinul lor prin diferite perioade – a nașterii, a copilăriei, a pubertății, a maturității depline și, în sfîrșit, perioada bătrîneții, a decrepitudinii, a ofilirii și a morții. Toate marile culturi naționale și toate societățile au fost supuse acestui proces de îmbătrînire și dispariție. Valorile culturii sînt eterne, în cultură este un principiu nemuritor, însă popoarele, ca organisme vii, care își consumă destinul în istorie, sînt muritoare – după o perioadă de înflorire deplină, încep să decadă, să se descompună. Toate marile culturi au cunoscut o perioadă de decădere. Replica cea mai evidentă împotriva teoriei progresului este exemplul
 • unei mari culturi, ce a existat cu 3000 de ani î.Hr, precum cea a Babilonului, care a atins un înalt grad de dezvoltare, anticipînd și depășind în anumite privințe cultura secolului XIX. A murit și a dispărut aproape fără urme. Mult timp nici nu s-a bănuir despre existența ei. De abia săpăturile arheologice și metodele perfecționate de

cunoaștere a vechilor culturi au descoperit existența acestei culturi și au dat naștere pasiunii pentru pan-babilonism. Acest fapt îl impulsionează pe marele istoric E. Meyer să nege cu hotărîre existența progresului omenirii în linie dreaptă ascendentă. Se dezvoltă doar tipuri izolate de culturi, iar culturile ulterioare nu se ridică întotdeauna la înălțimea la care s-au aflat culturile precedente. E puțin probabil ca aceste considerații să conducă la concluzii deosebit de pesimiste, pentru că este absolut nesăbuit să-ți pierzi optimismul, tăria sufletească și să-ți definești propria creație în raport cu viața, luînd în calcul exclusiv importanța generațiilor viitoare. Convingerea că aceste generații sînt mai reale decît toate generațiile precedente nu se bazează pe nimic. Să abordăm mai profund problema: nu avem nici un motiv să considerăm pe fiecare dintre noi, care aparținem unei generații ce trăiește în prezent (deși acest termen este imprecis și ambiguu, fiindcă „prezentul” dispare cu fiecare clipă), sau generațiilor viitoare, care se vor naște peste 50 sau 100 de ani, ca fiind mai reale și mai valoroase pentru conștiința noastră, decît acele generații trecute, care au existat cu 50, 100 sau 5000 de ani înainte. Fărîmișînd timpul în prezent, trecut și viitor, n-avem nici o bază să afirmăm că viitorul este mai real decît trecutul. Din punct de vedere al prezentului, viitorul nu este mai real decît trecutul, iar lucrarea noastră creatoare nu trebuie să se săvîrșească în numele viitorului, ci în numele celui prezent etern, în care viitorul și trecutul sînt unul. Trecutul deja nu mai există pentru noi, el nu mai există altfel decît în memoria noastră, viitorul încă nu există și nu se știe dacă va fi. Într-un anume sens, se poate chiar spune că trecutul este mai real decît viitorul, iar oamenii care s-au depărtat de noi, mai reali decît cei încă nenăscuți. Susținătorii religiei progresului presupun că va exista un viitor, că generațiilor viitoare trebuie să le pregătim o viață superioară. Faptul trebuie să ne dea sensul vieții, bucuria și tăria sufletească necesare. Iată una dintre cele mai triste prejudecăți ale religiei progresului care a fost împărtășită în secolul al XIX-lea. Trebuie s-o rupem definitiv cu aceste năzuințe, speranțe și credințe legate de o asemenea atitudine față de viitor. În

crediința și în speranța noastră, care ne înalță deasupra clipei prezentului și fac din noi nu doar oameni ai prezentului izolat, ci și oameni ai marelui destin istoric, trebuie să înfrîngem definitiv acest timp scindat și defectuos – al prezentului, trecutului și viitorului, și să intrăm în timpul adevărat –, în veșnicie. Toate credințele și năzuințele noastre trebuie să fie legate de soluționarea destinelor umane în eternitate. Nu trebuie să construim o perspectivă vieții din perspectiva viitorului scindat, ci din cea a eternității integrale. Care va fi rodul faptelor noastre creatoare într-un timp fărămițat, adică în viitor, noi nu putem să judecăm sau să hotărîm. Acest fapt îl pot hotărî doar alte generații. Misia noastră însă, în fiecare perioadă, în fiecare clipă a destinului nostru istoric, este să ne definim raporturile cu viața și cu sarcinile istorice în fața veșniciei și la judecata veșniciei. Cînd vom așeza destinul uman și destinul istoric în perspectiva eternității, viitorul nu va mai apărea ca fiind mai real decît trecutul și nici prezentul mai real decît trecutul sau viitorul, pentru că orice fărămițare a timpului în fața judecării eternității este vinovată și vicioasă lăuntric. Iar religia progresului a voit să lumineze și să legifereze o asemenea vinovăție, un astfel de viciu.

Contradicțiile reprobabile ale concepției despre progres demască inconsistența lăuntrică și falsitatea premiselor umaniste ale progresului. Fundamentul, pe care se baza umanismul noului timp, nu-l plasa pe om în eternitate, ci îl cufunda în fluxul pămîntesc al timpului fărămițat. De aceea, prin intermediul acestui fundament nu se putea soluționa în mod autentic destinul vieții umane și al istoriei umane. Premisele umaniste includeau în sine o contradicție și un viciu lăuntric care, mai devreme sau mai tîrziu, trebuiau să iasă la iveală. Numesc această ieșire la iveală criza umanismului și sfîrșitul Renașterii. Nu se mai poate crede în progresul umanist. Ideea progresului a fost o idee măreață a perioadei umaniste a istoriei, întreg secolul XIX fiind străbătut de iluzia progresului. Concepția despre progres, în forma sa nereligioasă, ruptă de germenul religios, nu este altceva decît ridicarea la rangul de sistem, de teorie încheagată a supoziției umaniste fundamentale că omul își poate fi

suficient sieși, că poate să-și soluționeze destinul prin forțe umane imanente și n-are nevoie de forțele divine și de țelul divin al vieții. Dacă în concepția despre progres se dezvăluie falsul premisei umaniste și iluzia ei, ar trebui să spunem că, pe de altă parte, umanismul a avut și rezultate pozitive. Cred că în umanism se află și un principiu pozitiv, de o mare importanță pentru viitorul destin al omului și al istoriei sale. Omul trebuia să treacă prin afirmarea umanistă de sine și prin autosuficiența umanistă. Trebuia să-și descopere liber forțele sale și să verifice prin experiență ce înseamnă și spre ce duce un asemenea umanism. În umanism au apărut potențe umane care prin ele însele nu pot să ducă la rezultate pozitive, dar faptul va avea o foarte mare însemnătate pentru destinul ulterior al umanității, când perioada umanistă a istoriei se va transforma în alta, încă necunoscută, în pragul căreia ne și aflăm. În elanurile spirituale ale culturii umaniste s-a aflat potențialul unei noi revelații religioase. Genialitatea acestei perioade a fost purtătoare de spirit.

Istoria este, cu adevărat – și în aceasta constă conținutul său religios –, o cale spre o altă lume. Însă în interiorul istoriei nu este posibilă instaurarea unei stări absolute, sarcina istoriei este rezolvabilă doar dincolo de limitele ei. Iată concluzia fundamentală și principală la care ajunge metafizica istoriei, iată secretul aflat înlăuntrul procesului istoric. Prin trecerea de la o epocă la alta, omenirea se zbate să-și soluționeze destinul înlăuntrul istoriei. Când ajunge la ceea ce nu se așteaptă și începe să resimtă impasul cercului strîmt al istoriei, omenirea începe să conștientizeze imposibilitatea rezolvării sarcinii sale în interiorul procesului istoriei, începe să conștientizeze că numai ieșirea transcendentă poate soluționa istoria. Pentru a soluționa sarcina istoriei, legată indisolubil de natura timpului, trebuie să îndreptăm întreaga perspectivă a ei spre interior și, prelungind-o în săvîrșirea istorică temporală, să treci la soluționarea ei prin ieșirea dincolo de hotarele istoriei, prin irumperea istoriei în supra-istorie, prin admiterea în cercul închis al istoriei a forțelor aflate deasupra istoricului, adică a unui nou eveniment numenal celest în cel pămîntesc și fenomenal-

apariția viitoare a lui Hristos. Ideea fundamentală, spre care se îndreaptă metafizica istoriei și care este în același timp premisa acesteia, constă în faptul că sfârșitul istoriei este inevitabil.

Dacă examinăm procesul istoric din punct de vedere al soluționării imanente a sarcinilor ce i se pun, al rezolvării lor în interiorul fluxului timpului, nu se poate să nu ajungem la rezultatele cele mai pesimiste, pentru că, din acest punct de vedere, toate încercările de soluționare a tuturor sarcinilor istorice, în toate perioadele, trebuie recunoscute ca fiind un eșec total. În esență, în destinul istoric al omului n-a reușit nimic și există motive să credem că nu va reuși niciodată. N-a reușit nici un plan, nici un proiect pus la cale în interiorul procesului istoric. Niciodată nu s-a împlinit vreo sarcină sau vreun țel al vreunei epoci istorice, niciodată nu s-a împlinit ceea ce s-a prezentat drept ideea care trebuia să se împlinască într-un fel sau altul. Dacă luăm procesul istoric în întregul său, eșecul fundamental, care-l afectează, constă în faptul că nu se realizează împărăția lui Dumnezeu, că, dacă împărăția lui Dumnezeu a fost dată în procesul istoric ca soluție a destinului uman, în procesul istoric nu s-a împlinit niciodată și nici măcar nu a fost pe cale să se împlinască. Dacă luăm perioade separate din istorie, cu sarcinile care s-au pus în fața lor, constatăm că și acestea au fost afectate de o boală lăuntrică și de imposibilitatea interioară de a se împlini. Dacă luăm toată noua istorie umanistă, constatăm un eșec total, pentru că Renașterea nu s-a realizat, iar ceea ce a creat Renașterea nu corespunde sarcinilor și planurilor ei autentice. A ieșit la iveală imposibilitatea unei Renașteri în interiorul lumii creștine. Lumea creștină este afectată de acea boală a dedublării, care face irealizabilă integritatea planului renașcentist; substanța lumii creștine nu poate fi modelată în sens antic. Același insucces l-a suferit și Reforma, care și-a propus scopul măreț al afirmării libertății religioase și a ajuns la năruirea religiei; la fel și Revoluția franceză, care a creat societatea burgheză a secolului XIX în locul fraternității, egalității și libertății. Revoluția a scos la iveală contradicții care au izbucnit pe parcursul secolului XIX și au dat pe față definitiv falsitatea întregii ideologii a

Revoluției franceze. În locul egalității, fraternității și libertății au ieșit la iveală noi forme de inegalitate și ură între oameni. La fel putem spune cu toată convingerea, dinainte, că nu vor reuși nici idealurile și sarcinile prin care trăiește epoca noastră, nu va reuși niciodată socialismul, care încearcă să se realizeze și, probabil, va juca un rol important în perioada istoriei în care intrăm. În practica înfăptuirii sale, socialismul nu va fi deloc ceea ce speră socialiștii. El va da în vileag noi contradicții lăuntrice ale vieții umane, făcând imposibilă înfăptuirea sarcinilor expuse de mișcarea socialistă. Niciodată nu va înfăptui acea eliberare a muncii umane, pe care Marx voia s-o realizeze prin relațiile de muncă, niciodată nu-l va face pe om bogat, nu va înfăptui egalitatea. ci va crea doar o nouă vrajbă între oameni, o nouă însingurare și noi forme de asuprire fără precedent. Nu va reuși nici anarhismul, concurent cu socialismul. Nu va înfăptui niciodată acea libertate la care cheamă, fără granițe, fără piedici; dimpotrivă, va deschide calea unei înrobiri și mai mari. În fond, niciodată, nici o revoluție n-a reușit în limitele istoriei. Dacă revoluțiile au fost momente importante în destinul popoarelor, inevitabile din punct de vedere lăuntric, spre care a condus întreg destinul anterior ce a zămislit săvârșirea lor ulterioară, în schimb ele n-au soluționat niciodată acele sarcini. N-au soluționat niciodată și nici nu vor soluționa. Până la urmă, a fost fructuoasă doar marea experiență a eșecurilor istorice, întrezărindu-se astfel ceva nou pentru umanitate. De obicei nu s-a realizat deloc ceea ce oamenii năzuiau. De obicei revoluțiile s-au încheiat cu reacții, în care apăsarea ceva nou, o înțelegere a experienței trăite, deși reacțiile erau însoțite de o serie întreagă de manifestări negative și aruncau parțial societatea umană înapoi. Astfel, reacția spirituală a începutului de secol XIX a fost unul dintre rezultatele pozitive ale revoluției. Acum a început procesul de reînviere spirituală. Începutul secolului XIX a avut o însemnătate uriașă, dar el nu corespundea scopurilor sociale propuse de revoluție. Mai mult chiar, despre cel mai important eveniment al istoriei universale, care este miezul istoriei și cheia în dezlegarea rostului istoriei, creștinismul, despre care se poate spune că a

deschis o nouă eră și a determinat întreg destinul istoric; se poate spune că istoria creștinismului este, de asemenea, un eșec total. Mulți dușmani ai creștinismului o spun cu o bucurie răutăcioasă, ca o ripostă serioasă împotriva creștinismului. Ei reproșează creștinismului că n-a reușit și nu poate reuși pe pământ. Același lucru se poate spune însă și într-o cu totul altă dispoziție sufletească, introducând astfel un alt sens. Într-adevăr, creștinismul n-a reușit în istorie, după cum nimic n-a reușit în istorie. Acele sarcini puse de credința creștină, de conștiința creștină, n-au fost îndeplinite niciodată pe durata celor două mii de ani și niciodată nu se vor îndeplini în limitele timpului nostru și în limitele acestei istorii, pentru că ele pot fi îndeplinite doar prin biruință asupra timpului, prin trecere în eternitate și prin depășire a istoriei, prin intermediul trecerii în procesul supra-istoric. Însă eșecul creștinismului nu poate fi transformat într-un argument împotriva adevărului său superior, la fel cum nici eșecul istoriei nu înseamnă absurditatea istoriei, lipsa de noimă a acesteia. Eșecul istoriei nu înseamnă că istoria nu are un sens și că se săvârșește în gol, la fel cum eșecul creștinismului nu înseamnă că nu este adevărul superior, iar acest fapt poate fi folosit ca un argument împotriva sa. Încercarea de a obține succesul și realizarea istorică prin criteriul adevărului este inconsistentă în sine. Istoria are o asemenea natură încât nici un fel de realizare absolută în fluxul temporal nu este posibilă. Dar marea experiență care iese la iveală în destinul istoric are un sens profund și în afara îndeplinirii și realizării. Acest sens se descoperă dincolo de limitele istoriei. Eșecul *acesta*, care ni se reproșează și care ne afectează în limitele timpului istoric, în limitele realității pămîntești temporale, nu înseamnă și eșecul *acela*, ci indică numai faptul că omul și omenirea sînt chemați la realizarea superioară a potențelor lor, care să depășească infinit toate acele realizări spre care omul tinde în viața sa istorică. Toate eșecurile reformelor și revoluțiilor și a tot ce înseamnă „istoric” desemnează numai scindarea omului, care trebuie să-și trăiască integral destinul într-o realitate absolută, mai înaltă decît aceea în care toate acestea s-au petrecut. Dacă creștinismul în sine suferă un eșec în

limitele istoriei, aceasta nu înseamnă un succes al creștinismului însuși, pentru că nu este decît o sintagmă imperfectă, o expresie foarte deformată, care divulgă imperfecțiunea limbii noastre; în realitate nu este vorba de eșecul creștinismului, de eșecul adevărului creștin absolut, care va dăinui în veci și pe care nu-l vor birui porțile iadului, ci înseamnă eșecul inevitabil al oricărei lumi relative, al oricărui timp relativ scindat, eșecul realității pămîntești limitate. Nu este eșecul lui Dumnezeu, cum cugetă cei care îndreaptă acest argument împotriva creștinismului, ci un eșec uman. Iar eșecul omenesc înseamnă doar că omul, în destinul său, este chemat să se ridice tot mai sus, ca să-și realizeze potențele în timpul etern, într-o realitate mai înaltă decît cea în care a încercat să și le realizeze. Argumentul împotriva creștinismului, bazat pe eșecul acestuia, este de două ori inadmisibil: în istoria sa, umanitatea creștină a trădat la început adevărul creștin, apoi, făcînd această trădare, a început să stigmatizeze creștinismul, să-l atace, afirmînd că n-a reușit. Dar creștinismul n-a reușit tocmai pentru că cei care îi aduc reproșuri s-au îndepărtat de el. Astfel se ajunge la un dublu fals în această argumentare.

Numai prin mutarea centrului de greutate al vieții umane într-o altă lume se poate crea frumusețea în lumea noastră. Cea mai înaltă frumusețe atinsă în lumea aceasta nu s-a realizat prin faptul că omenirea și-a propus scopuri pur pămîtene, ci pentru că și-a propus țeluri aflate dincolo de hotarele lumii. Acel avînt care a atras omenirea într-o altă lume s-a întruchipat în lumea noastră în singura frumusețe superioară posibilă pentru noi, care este întotdeauna de natură simbolică; nu realistă. Dacă realizarea realistă definitivă este posibilă doar într-o realitate superioară, dincolo de limitele timpului și ale istoriei, realizarea simbolică este posibilă aici, în această realitate terestră, ca semn al realității superioare. Faptul este cel mai evident în natura artei, deoarece arta, ca pisc al creației umane, are în manifestările sale superioare un caracter simbolic. Realizarea simbolică a artei este dovada chemării omului spre o altă realitate, mai înaltă.

Cînd am vorbit despre istoria celestă ca despre un prolog al istoriei pămîntești, iar apoi am trecut la istoria

pănuîntească, am clădit tragedia întregului destin uman pe faptul că există o revelație binară – revelația lui Dumnezeu pentru om și revelația de răspuns a omului pentru Dumnezeu. Întreaga tragedie a existenței este tragedia relației lăuntrice libere dintre om și Dumnezeu – nașterea lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu. Destinul istoric al omului este adînc pătruns de revelația răspunsului său către Dumnezeu; în creația umană, în destinul său istoric omul răspunde la cuvintele spuse lui de către Dumnezeu. Însă sensul lăuntric cel mai profund al revelației de răspuns a omului este ascuns în libertatea sa. Numai revelația liberă a omului, creația sa liberă, dorită de Dumnezeu și dată de Acesta, numai ea răspunde la iubirea lui Dumnezeu pentru om. Dumnezeu așteaptă de la om îndrăzneală liberă a creației. Însă în destinul istoric al umanității, în istoria umană concretă, au loc permanent devieri de la calea libertății către cea a constrîngerii și necesității. Întreaga istorie umană este plină de astfel de ispite, de la ispita teocrației coercitive catolice sau bizantine pînă la tentațiile socialismului coercitiv. Calea libertății e grea și tragică, deoarece, cu adevărat, nimic nu e mai responsabil, mai eroic și mai chinuitor decît calea libertății. Orice cale a necesității și constrîngerii este mai ușoară, mai puțin tragică și mai puțin eroică. Iată de ce, pe calea sa istorică, omenirea se lovește mereu de ispita de a înlocui calea libertății cu calea constrîngerii. Acest fapt se petrece în viața religioasă, dar și în viața nereligioasă. Această ispită a fost evidențiată în chip genial de Dostoievski în *Legenda Marelui Inchizitor*. Marele Inchizitor vrea să ia povara libertății de pe umerii oamenilor în numele fericirii tuturor. Această ispită a dat naștere în trecut la inchiziția istorică, iar în prezent – la religia socialismului, care nu este altceva decît religia Marelui Inchizitor, bazată pe substituirea căilor libertății cu căile constrîngerii, pe ridicarea de pe umerii omului a poverii libertății tragice. Astfel se desfășoară drama istoriei, cu lupta sa permanentă între principiul libertății și al constrîngerii și cu trecerea permanentă de la un principiu la altul.

Dar, dacă negăm concepția despre progres, dacă refuzăm divinizarea generațiilor viitoare, dacă nu vedem în

viitor sporirea permanentă a binelui pozitiv, a luminii, a desăvârșirii și fericirii, atunci în ce constă sensul launtric al destinului istoric viitor? Există acest sens? Pentru filosofia creștină, răspunsul la această întrebare nu este atât de greu, pentru că filosofia creștină a istoriei nu poate să nu fie apocaliptică, pentru că în Apocalipsa evanghelică mică și în marea Apocalipsă, revelație a sfântului Ioan, sînt date simbolurile destinelor tainice ale istoriei. Profețiile apocaliptice se referă la sfîrșitul istoriei, iar Apocalipsa este o revelație tainică despre sfîrșitul istoriei, care soluționează totul. În lumina Apocalipsei, metafizica istoriei dezvăluie dualitatea viitorului, dezvăluie dezvoltarea forțelor creștine pozitive, ce trebuie să se desăvîrșască prin apariția lui Hristos al Viitorului, dar și a forțelor negative antihristice, care trebuie să se desăvîrșască prin apariția Antihristului. Antihristul este problema metafizicii istoriei. Antihristul nu este doar un fenomen al răului de demult, moștenit din stadiile primare ale istoriei umane, ci al răului nou, al răului veacului ce va veni. mai înfricoșător ca răul din trecut. În viitor va avea loc o luptă fără precedent între bine și rău. între Dumnezeu și diavol, între lumină și întuneric. Sensul istoriei constă în deschiderea acestor principii opuse, în lupta lor și în conflictul tragic final al acestor principii. Principiul antihristic va menține umanitatea în acest timp rău, o va subjugă și înrobi „lumii acesteia”, acestui plan mărginit al existenței. Însă Apocalipsa trebuie interpretată simbolic și immanent. Astfel, pentru filosofia creștină a istoriei nu e deloc înfricoșător și nu duce deloc la negarea sensului launtric al istoriei faptul că în viitor nu vor spori doar binele, ci și răul, nu doar principiile creștine, ci și principiile antihristice, pentru că profețiile creștine tocmai despre asta mărturisesc. Faptul doar confirmă adevărul profețiilor creștine privind sfîrșitul istoriei. Apocalipsa exterioară este o expresie simbolică convențională a Apocalipsei interioare spiritului uman, iar în ea se vorbește doar despre destinul conului nostru lumesc, nu și de cel al adîncimilor existenței.

Aș dori să închei cu ceea ce am început. Am început cu prologul celest al istoriei, pentru a trece la istoria pămîntească, iar de la această istorie pămîntească trebuie

să trecem iarăși la istoria celestă. Numai în acest caz istoria are un sens pozitiv: dacă se încheie. Întreaga metafizică a istoriei, pe care am încercat s-o dezvolt în această carte, conduce la conștiința sfârșitului inevitabil al istoriei. Dacă istoria ar fi un proces nesfârșit, o infinitate rea, ea n-ar avea nici un sens. Tragedia timpului ar fi de nerezolvat, iar sarcina istoriei – irealizabilă, pentru că, în interiorul timpului istoric, aceasta nici nu se poate înfăptui. Destinul omului, alături de baza istoriei, presupune un scop supraistoric, un proces supraistoric, o soluționare supraistorică a destinului istoriei într-un alt timp veșnic. Istoria pămîntescă trebuie să se contopească din nou cu istoria celestă, trebuie să dispară granițele care separă lumea aceasta de lumea cealaltă, la fel cum nu au existat aceste granițe în trecutul îndepărtat, în zorii vieții universale. Miturile ne relatează despre amestecul inițial al cerescului și pămîntescului. La fel, nici la sfârșitul istoriei nu va mai exista închiderea în „lumea aceasta”, în realitatea noastră pămîntescă. Eonul lumii noastre îmbătrânește, la fel cum unui fruct prea copt îi plesnește coaja care-l separă de altă lume. În acest mod simbolic se vorbește în Apocalipsă. Se rupe legătura timpurilor, cercul închis al realității încetează să mai existe. În realitatea lumii se revarsă energiile unor alte trepte ale realității, istoria timpului nostru se slărșește și tocmai de aceea capătă un sens. O zi din viața noastră individuală este absurdă luată în sine, viața noastră capătă sens doar prin alăturarea tuturor zilelor ei.

Istoria n-a putut soluționa problemele destinului individual al omului, destin care constituie tema genialelor revelații ale creației lui Dostoievski, de care este legată întreaga metafizică a istoriei. Problema destinului individual este irezolvabilă în limitele istoriei. În limitele istoriei, este irezolvabil și conflictul tragic al destinului individual cu destinul întregii umanități. De aceea istoria trebuie să se încheie. Lumea trebuie să intre într-o realitate superioară, într-un timp integral, în care să se rezolve problema destinului individual uman, iar conflictul tragic al acestui destin individual cu destinul universal trebuie să-și găsească o soluție. Istoria este înainte de toate destin și trebuie să fie înțeleasă ca destin, ca soartă

tragică. Soarta tragică trebuie să aibă, ca în orice tragedie, un act final, care rezolvă totul. În tragedie, catharsisul este inevitabil. Istoria nu are o evoluție infinită în timpul nostru, nu are firescul fenomenelor naturale tocmai pentru că istoria este destin. Aceasta este ultima concluzie a metafizicii istoriei. Destinul uman, pe care trebuie să-l urmărim prin toate perioadele istoriei, nu se poate soluționa în limitele istoriei. Metafizica istoriei ne învață că ceea ce este irezolvabil în limitele istoriei se rezolvă dincolo de limitele ei. Acesta și este cel mai important argument în favoarea faptului că istoria nu este fără sens, că ea are un rost superior. Dacă ar avea numai un sens pământesc immanent, tocmai în acest caz ar fi absurdă, fără sens, pentru că atunci toate dificultățile fundamentale legate de natura timpului ar fi irezolvabile sau toate rezolvările ar fi fictive, aparente și neadevărate. O astfel de metafizică a istoriei relativ pesimistă rupe nădejdea iluziilor legate de divizarea viitorului și răstoarnă ideea de progres, dar întărește speranța și năzuința în soluționarea suferinței istoriei din perspectiva eternității, din perspectiva realității veșnice. Iar această metafizică pesimistă a istoriei este mai optimistă, în sensul ultim și cel mai profund al cuvântului, decât optimista concepție despre progres, concepție sumbră și aducătoare de moarte pentru tot ce este viu. Trebuie să aibă loc o anumită mutație lăuntrică, după care istoria universală nu se va mai înfățișa în perspectiva fluxului distrugător al timpului, aruncată parcă în afară din adâncul spiritului, ci în perspectiva eternității, a istoriei celeste. Istoria universală se va întoarce în adâncime, ca un moment din veșnicul mister al Spiritului.

ADDENDA

Voința de viață și voința de cultură

1

În epoca noastră nu există o temă mai stringentă pentru cunoaștere și pentru viață decît tema culturii și civilizației, a diferențierii și interdependenței dintre ele. Aceasta este tema destinului care ne așteaptă în viitor. Și nimic nu-l interesează mai mult pe om decît destinul său. Succesul excepțional al cărții lui Spengler despre declinul Europei se explică prin faptul că el a pus acut în fața conștiinței umanității civilizate problema destinului ei. În perioadele istorice de tranziție, în epocile de crize și catastrofe, se cuvine să cugetăm serios asupra mișcării destinului istoric al popoarelor și culturilor. Acele ceasului istoriei universale arată o oră fatală, o oră a amurgului care vine, cînd este vremea să se aprindă luminile și să se pregătească de noapte. Spengler a recunoscut civilizația drept destinul fatal al oricărei culturi. Civilizația se încheie prin moarte. Tema nu este nouă, o cunoaștem de mult. Este o temă apropiată gîndirii și filosofiei istoriei ruse. Cei mai importanți gînditori ruși au conștientizat de mult timp diferența între tipul de cultură și tipul de civilizație și au legat această temă de interdependența dintre Rusia și Europa. Întreaga conștiință slavofilă s-a fost cuprinsă de vrajbă față de cultura europeană, ci față de civilizația europeană. Teza conform căreia „Occidentul este în putrefacție” însemna tocmai faptul că moare marca cultură europeană și triumfă civilizația europeană, fără suflet și fără Dumnezeu. Ilomiakov, Dostoievski și Konstantin Leontiev se raportau cu entuziasm la trecutul măreț al Europei, la această „țară a miracolelor sacre”, la sfintele ei monumente, la pietrele ei vechi. Însă bătrîna Europă și-a trădat trecutul, s-a lepădat de el. Civilizația burgheză fără de Dumnezeu a biruit vechea cultură sacră. Împotriva Rusiei cu Europa, a Răsăritului cu Apusul, era reprezentată ca luptă a spiritului cu uscăciunea sufletească a

culturii religioase cu civilizația nereligioasă. Se voia a crede că Rusia nu va merge pe calea civilizației, că ea își are propria cale, propriul destin, că numai în Rusia mai este posibilă o cultură pe bază religioasă, o cultură spirituală autentică. În conștiința rusă s-a pus foarte acut această temă.

A fost oare tema străină occidentului, nu s-a ridicat oare și gândirea europeană pînă la nivelul acesteia? Numai Spengler a abordat-o? Fenomenul Nietzsche este legat de acuta conștiință a acestei teme fatale pentru cultura occidentalului. Nostalgia lui Nietzsche pentru tragica cultură dionisiacă apare în epoca unei civilizații triumfaliste. Cei mai profunzi oameni din Occident au resimțit această melancolie de moarte din cauza triumfului lui Mamona în vechea Europă, din cauza morții culturii spirituale – sacre și simbolice – în condițiile civilizației tehnice inumane. Toți romanticii Occidentului au fost oameni răniți aproape mortal de civilizația triumfătoare atît de străină spiritului lor. Carlyle s-a pronunțat cu deosebită forță profetică împotriva spiritului civilizației. Revolta înfocată a lui Léon Bloy împotriva „burghezului”, în genialele sale investigații ale inteligenței „burgheze”, a fost o revoltă împotriva civilizației. Toți catolicii francezi, simbolişti și romantici, s-au refugiat în Evul Mediu, într-o patrie spirituală îndepărtată, ca să se salveze de nostalgia mortală provocată de civilizația triumfalistă. Preferința occidentalilor pentru epocile culturale trecute sau pentru culturile exotice ale Răsăritului semnifică revolta spiritului împotriva trecerii definitive a culturii în civilizație. Această revoltă se manifestă însă într-un spirit prea rafinat, decadent și slăbit. Oamenii culturii târzii, în declin, sînt neputincioși să treacă de la neînțînța apropiată a civilizației la ființa autentică, eternă. Ei se mîntuiesc prin refugiul în lumea trecutului îndepărtat, ce nu mai poate învia, sau prin existența, străină lor, a lumilor culturale tradiționale din Răsărit.

Astfel se fissurează bazele banalei teorii a progresului, în virtutea căreia s-a crezut că viitorul este întotdeauna superior prezentului, că umanitatea urcă o pantă dreaptă spre formele superioare de viață. Cultura nu evoluează la infinit. Ea poartă în sine germenul morții. În ea sînt cuprinse temeiurile care o împing inevitabil spre civilizație. Civilizația înseamnă moartea spiritului culturii și apariția unei cu totul alte ființe sau neființe. Acest fenomen atît de tipic pentru filosofia istoriei trebuie înțeles, pentru a interpreta corect istoria. Or, Spengler nu oferă nimic pentru pătrunderea sensului unui asemenea fenomen prim al istoriei.

2

În orice cultură, după înflorire, complexitate și rafinament, începe o secătuire a forțelor creatoare, o eliminare, o stingere a spiritului, un deficit de spirit. Se modifică toate direcțiile culturii. Aceasta se îndreaptă spre înfăptuirea practică a puterii, spre organizarea practică a vieții, în direcția extinderii tot mai ample pe toată fața pământului. Înflorirea „artelor și științelor”, profunzimea și rafinamentul gândirii, piscurile creației artistice, starea de contemplare a sfinților și geniilor – toate încetează a mai fi resimțite ca „viață” autentică, reală, – nu mai inspiră. Ia naștere o voință încordată pentru „viață” însăși, pentru practica „vieții”, pentru forța și plăcerile acesteia, pentru dominarea „vieții”. Iar această voință prea tensionată pentru „viață” distruge cultura, aduce după sine moartea culturii. Într-o epocă de amurg cultural se voiește prea mult „a se trăi”, a edifica „viața”, a organiza „viața”. O epocă de înflorire culturală presupune limitarea voinței pentru „viață”, depășirea prin sacrificiu a setei de viață. Când în mase se răspîndește prea mult setea de „viață”, atunci țelul încetează să se mai sprijine pe o cultură spirituală superioară, care este întotdeauna aristocratică, întotdeauna calitativă, nu cantitativă. Ţelul începe să fie fixat în „viața” însăși, în practica acesteia, în forța și fericirea ei. Cultura încetează să mai fie prețuită în sine și de aceea voința de cultură pierе. Nu mai există voință de genialitate, nu se mai nasc genii. Nu se mai voiește contemplarea, cunoașterea și creația dezinteresată. Cultura nu mai poate rămîne la înălțime, inevitabil ea trebuie să coboare, să decadă. Este neputincioasă în a-și menține calitatea superioară. Principiul cantității trebuie s-o învingă. Se produce o entropie socială, o dispersare a energiei creatoare a culturii. Cultura se scindează și decade, nu poate să evolueze veșnic pentru că nu înfăptuiește țelurile și sarcinile concepute în spiritul creatorilor ei.

Cultura nu înseamnă înfăptuirea unei vieți noi, a unei noi ființe, ea înseamnă înfăptuirea unor noi valori. Toate realizările culturii sînt simbolice, nu realiste. Cultura nu înseamnă înfăptuirea, realizarea adevărului vieții, a binelui și frumuseții vieții, a forței vieții, a divinității vieții. Ea realizează doar adevărul în cunoaștere, în cărțile de filosofie și știință; binele în moravuri, în existență și în statutele sociale; frumusețea în cărțile de versuri și în tablouri, în statui și în

monumente arhitectonice. În concerte și în reprezentații teatrale; divinul doar în cult și în simbolică religioasă. Actul creator este tras în jos în cultură și se îngreunează. Noua viață, existența superioară sînt date numai în asemănări, în imagini și simboluri. Actul creator de cunoaștere creează cartea științifică; actul creator artistic creează moravuri și instituții sociale; actul creator religios creează cultul, dogmele și rînduiala bisericească simbolică, în care este dat numai simuliacrul ierarhiei cerești. Unde este „viața” însăși? Transfigurarea reală pare a nu se realiza în cultură. Iar mișcarea dinamică în interiorul culturii, cu formele ei cristalizate, duce inevitabil spre o ieșire dincolo de limitele culturii, spre „viață”, spre practică, spre putere. Pe aceste căi se săvîrșește trecerea culturii în civilizație.

Observăm un nivel superior și o înflorire a culturii în Germania sfîrșitului de secol XVIII și începutului de secol XIX, cînd Germania a devenit glorioasă țară „a poezilor și filosofilor”. E greu să înțelegi o altă epocă în care să se realizeze o astfel de voință de genialitate. Pe parcursul cîtorva decenii, lumea i-a văzut pe Lessing și Herder, pe Goethe și Schiller, pe Kant și Fichte, pe Hegel și Schelling, pe Schleiermacher și Schopenhauer, pe Novalis, pe toți romanticii. Epocile ulterioare își vor aminti cu invidie această epocă măreață. Windelband, un filosof al epocii declinului cultural, își amintește despre acest timp de integritate spirituală și de genialitate ca despre Paradisul pierdut. Însă a existat oare „viață” autentică superioară în epoca lui Goethe și Kant, a lui Hegel și Novalis? Toți reprezentanții acelei epoci remarcabile mărturisesc că pe atunci în Germania „viața” era săracă, burgheză și apăsătoare. Statalitatea germană era slabă, lamentabilă, fărîmițată în părți mici, în nimic și nicăieri nu se realizase puterea „vieții”; înflorirea spirituală se manifesta doar la nivelul cel mai de sus al popoului german, ceilalți aflîndu-se într-o stare inferioară. Dar epoca Renașterii, epocă a unui salt creator nemaîntîlnit? Exista în această epocă „o viață” superioară autentică? Să-l lăsăm pe romanticul Nietzsche, înconjurat de civilizația pe care o ura, să se cufunde plin de iubire în epoca Renașterii ca în „viață” autentică, puternică. Această „viață” nu a existat. Pe atunci „viața” era îngrozitoare, grea, și nu s-a înfăptuit niciodată frumusețea în desăvîrșirea ei pămînteană. Viața lui Leonardo și Michelangelo a fost o neîntrepută tragedie și suferință. Așa a fost întotdeauna. *Cultura a constituit*

întotdeauna un mare eșec al vieții. Există parcă o opoziție între cultură și „viață”. Civilizația încearcă să înfăptuiască „viața”. Ea creează un puternic stat german, un capitalism puternic și, legat de acesta, socialismul; ea realizează voința de putere mondială și de organizare mondială. Însă în această Germanie puternică, imperialistă și socialistă, nu va mai fi nici Goethe, nu vor mai fi nici marii idealști germani, nu vor mai fi marii romantici, nu va mai fi o mare filosofie și o mare artă. Totul va fi tehnic, tehnică va fi și gândirea filosofică (în curentele gnoseologice). Metoda cuceririi tuturor lucrurilor are preponderență asupra penetrării intuitiv-integrale în existență. Nu mai sînt posibili Shakespeare sau Byron în preaputernica civilizație a Imperiului britanic. În Italia, unde s-a creat monumentul lui Victor-Emmanuel care a strîns Roma, în Italia mișcării socialiste, nu mai sînt posibili Dante și Michelangelo. În aceasta constă tragedia culturii și tragedia civilizației.

3

În orice cultură, pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, încep să se dezvăluie principiile care îi subminează fundamentele spirituale. Cultura este legată de cult, se dezvoltă din cultul religios. Ea este rezultatul diferențierii cultului, a defalcării conținutului acestuia în diferite părți. Gîndirea filosofică, cunoașterea științifică, arhitectura, pictura, sculptura, muzica, poezia, morala – toate sînt incluse organic, integral, în cult într-o formă încă nedeslășurată, nediferențiată. Cea mai veche dintre culturi, cultura Egiptului, a început în templu, iar primii ei creatori au fost preoții. Cultura e legată de cultul strămoșilor, de legendă și tradiție, e plină de o simbolică sacră, în ea sînt date semnele și simulacrele unei alte realități, cea spirituală. Orice cultură (chiar și cultura materială) este cultură a spiritului; orice cultură are o bază spirituală, ea este produsul lucrării creatoare a spiritului asupra stihilor naturale. Însă în cultura însăși se dezvăluie tendințe de descompunere a temelurilor sale religioase și spirituale, de răsturnare a simbolicii sale. Atît cultura antică, cît și cea occidentală europeană, trec printr-un proces de „iluminare” care se detașează de adevărurile religioase ale culturii și îi corupe simbolică. Aici se dezvăluie fatala dialectică a culturii. Într-un anumit stadiu al evoluției sale, cultura se caracterizează prin îndoiala asupra fundamentelor sale și prin coruperea acestora. Cultura își

pregătește singură pieirea, se separă de sursele sale vitale, se istovește spiritual, își dispersează energia. Din stadiul „organic”, trece în stadiul „critic”.

Ca să înțelegem destinul culturii, trebuie să o examinăm dinamic și să-i pătrundem dialectica fatală. Cultura este un proces viu, destinul viu al popoarelor. Și iată că iese la iveală faptul că aceasta nu se poate menține la înălțimea medie pe care o atinge în perioada de înflorire, iar stabilitatea ei nu este eternă. În orice tip de cultură format în istorie se observă o falie, o cădere, o trecere inevitabilă spre o stare care nu mai poate fi numită „cultură”. În interiorul culturii apare o voință prea mare de „viață” nouă, de stăpânire și putere, de practică, de fericire și beatitudine. Voința de putere cu orice preț este o tendință civilizatorie în cultură. Cultura este dezinteresată în realizările sale superioare, civilizația este întotdeauna interesată. Când rațiunea „iluminată” șterge obstacolele spirituale în folosul „vieții”, al plăcerilor „vieții”, când voința de putere și posesie organizată a vieții atinge tensiunea maximă, atunci cultura sfârșeste și începe civilizația. Civilizația este trecerea de la cultură, de la contemplare, de la crearea de valori la „viață” însăși, este căutarea „vieții”, înseamnă să te lași purtat de suvoiul ei năvalnic, care tinde spre organizarea „vieții”, spre îmbătărea cu forța vieții. În cultură apare o înclinare practico-utilitară, „realistă”, adică civilizatorie. Filosofia și arta de tip profund, precum și simbolică religioasă, nu mai sînt necesare, nu mai apar ca „viață”. Începe demascarea a ceea ce s-a prezentat ca superior în cultură, ca supremă realizare a acesteia. Pe diferite căi, se scoate la iveală caracterul nesacru și nesimbolic al culturii. În fața judecății „vieții” celei mai reale din epoca civilizației, cultura spirituală este recunoscută ca iluzie, ca autoînșelare a conștiinței încă dependente, neeliberate încă, un fruct iluzoriu al neorganizării sociale. Tehnica organizată a vieții trebuie să elibereze definitiv omenirea de iluziile și înșelăciunile culturii; ea trebuie să creeze o civilizație pe deplin „reală”. Iluziile spirituale ale culturii au fost distruse de lipsa de organizare a vieții, de slăbiciunea tehnicii acesteia. Aceste iluzii spirituale dispar, sînt depășite, când civilizația pune stăpânire pe tehnică și organizează viața. Materialismul economic este filosofia caracteristică și tipică epocii civilizației. Această concepție divulgă taina civilizației și-i dezvăluie patosul interior. Nu materialismul economic a inventat dominația economicului,

nu el este vinovat de înjosirea vieții spirituale. În realitatea însăși s-a descoperit dominația economicului și toată cultura spirituală s-a transformat în „suprastructură”. Toate realitățile spirituale s-au descompus înainte ca materialismul economic să reflecte acest fapt în concepția sa. Însăși ideologia materialismului economic este doar o reflectare a realității. Aceasta este ideologia caracteristică epocii civilizației, cea mai radicală ideologie a civilizației. În civilizație domină inevitabil economicul; prin natura sa, civilizația este tehnică. În civilizație, orice ideologie, orice cultură spirituală este doar suprastructură, iluzie, nu realitate. Este demascată caracterul iluzoriu al oricărei ideologii și al oricărei spiritualități. Civilizația ajunge la „viață”, la organizarea puterii, la tehnică – ca realizare autentică a acestei „vieți”. Spre deosebire de cultură, civilizația nu mai este religioasă la temelie ei, în ea învinge rațiunea „iluminării”, însă această rațiune nu este abstractă, ci pragmatică. Spre deosebire de cultură, civilizația nu este simbolică, nu este ierarhică, nici organică. Ea este realistă, democratică, mecanică. Ea vrea să realizeze „realiste” de viață, nu simbolice, vrea să realizeze viața reală, nu simulare și semne, nu simbolurile altor lumi. În civilizație, atât în capitalism, cât și în socialism, înunca în colectiv elimină creația individuală. Civilizația demască. Eliberarea personalității, pe care civilizația parcă ar trebui să o ia cu sine orice ar fi, este mortală pentru originalitatea individuală. Principiul individual se dezvăluie doar în cultură. Voința de putere a „vieții” distruge personalitatea. Acesta este paradoxul istoriei.

4

~ Trecerea culturii în civilizație este legată de modificarea radicală a relației omului cu natura. Toate schimbările sociale în destinul umanității sunt legate de un nou raport al omului cu natura. Materialismul economic a surprins acest adevăr într-o formă accesibilă conștiinței civilizației. Era civilizației a început cu implementarea victorioasă a mașinilor în viața umană. Viața încetează să mai fie organică, își pierde legătura cu ritmul naturii. Între om și natură se interpune mediul artificial al uneltelor prin care omul încearcă să-și subordoneze natura. Aici se dezvăluie voința de putere, de valorificare reală a vieții în opoziție cu conștiința ascetică a Evului Mediu. De la sinerenie și contemplare, omul trece la stăpânirea naturii, la organizarea vieții, la

ridicarea forței vieții. Acest fapt nu-l apropie pe om de natură, de viața ei lăuntrică, de sufletul ei. Omul se depărtează definitiv de natură în procesul de stăpânire tehnică a naturii și de dominare organizată asupra puterilor ei. Organizarea omoară organicitatea. Viața devine tot mai tehnică. Mașina își pune pecetea imaginii sale asupra spiritului omului, asupra tuturor laturilor activității sale. Civilizația nu are o bază naturală și spirituală, ci una mașinistă. Mai presus de orice, ea este tehnică; tehnica triumfă asupra spiritului, asupra organismului. În civilizație, pînă și gîndirea devine tehnică, creația și arta capătă un caracter tot mai tehnic. Arta futuristă este la fel de caracteristică pentru civilizație, cum este și arta simbolică pentru cultură. Dominația gno-seologismului, a metodologismului sau pragmatismului este de asemenea caracteristică pentru civilizație. Însăși ideea filosofiei „științifice” este generată de voința civilizatorie de putere, de dorința de a dobîndi o metodă care să dea forță. În civilizație învinge principiul specializării, nu există integralitatea spirituală a culturii. Totul este făcut de specialiști, de la toți se cere o specialitate.

Mașina și tehnica sînt generate și de mobilitatea mentală a culturii, de marile ei descoperiri. Aceste roade ale culturii îi subminează însă bazele organice, îi mortifică spiritul. Cultura rămîne fără suflet și se transformă în civilizație. Spiritul slăbește. Calitatea e înlocuită de cantitate. Umanitatea spirituală decade prin afirmarea voinței de „viață”, de putere, de organizare, de fericire, căci fără aseză și smerenie nu poate exista o viață spirituală superioară. Aceasta este tragedia destinului istoric, a fatum-ului. Cunoașterea, știința, se transformă într-un mijloc de înfăptuire a voinței de putere și fericire, într-un mijloc exclusiv pentru triumful tehnicii vieții, pentru desfătarea cu procesul vieții. Arta se preface într-un mijloc pentru aceeași tehnică a vieții, într-un ornament al organizării vieții. Toată frumusețea culturii – templele, castelele și palatele – trece în muzeele pline cu cadavre de frumusețe. Civilizația este muzeistică. Aceasta este singura ei legătură cu trecutul. Începe cultul vieții în alara sensului ei. Deja nimic nu mai are valoare în sine. Nici o clipă a vieții, nici o singură trăire nu mai are adîncime, nu se mai împărtășește din veșnicie. Orice clipă și orice trăire sînt doar mijloace pentru procesele accelerate ale vieții, avîntate spre un infinit de rău augur, se raportează la vampirul atotdevorator al viitorului, la viitoarea putere și

la viitoarea fericire. În ritmul rapid, mereu accelerat, al civilizației, nu există trecut, nici prezent, nu există deschidere spre veșnicie, există doar viitor. Civilizația este futuristă. Cultura încearcă să contemple eternitatea. Accelerarea, tendința exclusivă spre viitor sînt create de mașină și de tehnică. Viața organismului este mai înceată, ritmul nu-i atît de năvalnic. În civilizație, viața este scoasă din interior în afară, iese la suprafață. Civilizația este excentrică. Ea înseamnă substituirea telurilor vieții cu mijloacele vieții, cu instrumentele vieții. Telurile pălesc și se obturează. Conștiința indivizilor dintr-o civilizație este îndreptată exclusiv asupra mijloacelor vieții, asupra tehnicii vieții. Telurile vieții se prezintă ca iluzorii, mijloacele se recunosc ca reale. Tehnica, organizarea, procesul de producție sînt reale. Cultura spirituală nu este reală. Cultura este doar un mijloc pentru tehnica vieții. Corelația dintre telurile și mijloacele vieții se amestecă și se denaturează. Totul este pentru „viață”, pentru puterea ei în creștere, pentru organizarea ei, pentru plăcerile vieții. Însă la ce bun „viața” însăși? Are ea țel și sens? Pe aceste căi moare sufletul culturii, pierde rostul ei. Mașina a obținut o putere magică asupra omului, l-a prins în mrețele ei magice. Însă negarea romantică a mașinii, simpla respingere a civilizației, ca moment al destinului uman, ca experiență care face spiritul înțelept, este neputincioasă. Nu este posibilă o simplă restaurație a culturii. Cultura în epoca civilizației este totdeauna romantică, se raportează la epoci trecute religios-organice. E o lege. Stilul clasic al culturii este imposibil în civilizație. Toți marii oameni de cultură ai secolului XIX au fost romantici. Însă calea reală de dobîndire a culturii este una singură: a transfigurării religioase.

5

Civilizația este „burgheză” prin natura sa, în sensul spiritului cel mai profund al cuvîntului. Caracterul „burghez” înseamnă împărțirea civilizată a lumii acesteia, voința civilizației de putere organizată și de plăcere a vieții. Spiritul civilizației este burghez, el se lipește de lucrurile pieritoare, nu iubește eternitatea. Caracterul „burghez” înseamnă robia la ceea ce este trecător, înseamnă ura față de ceea ce este etern. Civilizația Europei și Americii, cea mai evoluată civilizație din lume, a creat sistemul industrial capitalist. Acest

economică, dar a fost și un fenomen spiritual, un fenomen de distrugere a spiritualității. Capitalismul industrial al civilizației a distrus spiritul eternității, a distrus lucrurile sacre. Civilizația capitalistă a timpurilor noi l-a ucis pe Dumnezeu, ea a fost civilizația cea mai lipsită de Dumnezeu. Responsabilitatea pentru crima împotriva lui Dumnezeu aparține acesteia, nu socialismului revoluționar, care doar și-a însușit spiritul civilizației „burgheze” și i-a preluat moștenirea negativă. Este drept, civilizația industrial-capitalistă nu a respins cu totul religia: a fost gata să recunoască folosul pragmatic și necesitatea religiei. În cultură, religia era simbolică, în civilizație, religia a devenit pragmatică. Și religia poate fi folositoare și eficientă pentru organizarea vieții, pentru creșterea puterii vieții. Civilizația este în general pragmatică. Nu întâmplător pragmatismul este atât de popular în țara clasică a civilizației – în America. Socialismul a renunțat la acest pragmatism al religiei; el apără pragmatic ateismul, ca fiind mai de folos mulțimilor pentru evoluția puterii și plăcerilor vieții. Însă atitudinea pragmatic-utilitaristă față de religie în lumea capitalistă a fost deja adevăratul izvor al ateismului și al pustuirii spirituale. Dumnezeu care este folositor și eficient-necesar pentru succesele civilizației, pentru dezvoltarea industrial-capitalistă, nu poate fi Dumnezeu cel adevărat. Este lesne de demascat. Socialismul are dreptate la modul negativ. Dumnezeu revelației religioase, Dumnezeuul culturii simbolice a plecat demult din civilizația capitalistă, iar aceasta s-a depărtat de el. Civilizația industrial-capitalistă s-a depărtat mult de tot de ceea ce este ontologic, ea este antiontologică, mecanică, creează doar o lume de ficțiuni. Mecanicitatea, tehnicitatea și mașinismul acestei civilizații sînt contrare organicității, cosmicității și spiritualității oricărei existențe. Nu economia, nu planificarea sînt mecanice și fictive. Economia are baze autentic existențiale, divine. Omul are o îndatorire de gospodărire, un imperativ de evoluție economică. Însă ruperea economiei de spirit, ridicarea acesteia ca principiu suprem al vieții, caracterul tehnic pe care-l capătă viața, nu unul organic, prefac economia într-o lume fictivă, mecanică. Senzualitatea, aflată la baza civilizației capitaliste, creează o lume mecanic fictivă. Sistemul industrial-capitalist al civilizației distruge bazele spirituale ale economiei și, prin aceasta, își pregătește sieși pieirea. Munca încetează să fie conștientizată și justificată spiritual și se ridică împotriva întregului sistem. Civilizația capitalistă

își află pedeapsa meritată în socialism. Dar socialismul continuă cauza civilizației, el se constituie într-un alt chip al aceleiași civilizații „burgheze” și încearcă să dezvolte pe mai departe civilizația fără să introducă în ea un spirit nou. Industrialismul civilizației, care generează ficțiuni și iluzii, subminează inevitabil disciplina spirituală și motivația spirituală a muncii. Și astfel își pregătește crahul.

Civilizația este neputincioasă să realizeze visul ei de putere universală, amplificată la infinit. Turnul Babel nu va fi construit. Vedem deja în războiul mondial cum decade civilizația europeană, cum se dezagregă sistemul industrial, iar ficțiunile în care a trăit lumea „burgheză” sînt demascate. Astfel se prezintă dialectica tragică a destinului istoric. Se manifestă și în cultură, și în civilizație. Nimic nu trebuie înțeles static, totul trebuie simțit în mod dinamic. Doar atunci ni se dezvăluie cum totul în destinul istoric are tendința să treacă în contrariul său, cum totul este pîndit de contradicții interioare și poartă în sine sămînta pieirii. Imperialismul este produsul tehnic al civilizației, nu este cultură. El este voința denudată de putere mondială și de organizare mondială a vieții. Imperialismul este legat de sistemul industrial-capitalist, este tehnic prin natura sa. Așa a fost imperialismul „burghez” din secolele XIX și XX, cel englez și cel german. Însă acest aspect trebuie deosebit de imperialismul sacru al timpurilor trecute, de sfîntul Imperiu Roman, de sfîntul Imperiu Bizantin, care sînt simbolice și aparțin culturii, nu civilizației. În imperialism se vede invincibila dialectică a destinului istoric. Datorită voinței imperialiste de putere mondială se sfîșie și se pulverizează trupurile istorice ale statelor naționale, care aparțin epocii culturii. Imperiul britanic înseamnă sfîrșitul Angliei ca stat național. Însă în voința imperialistă îngurgitătoare există germenul morții. În evoluția sa impetuoasă, imperialismul își subminează temeliiile și își pregătește trecerea la socialism, care este la fel de posedat de voința de putere și de organizarea mondială a vieții. Socialismul semnifică doar treapta următoare a civilizației, un fenomen al noului său chip. Însă atît imperialismul cît și socialismul, atît de înrudite în spirit, desenează criza profundă a culturii. În epoca industrial-capitalistă a imperialismului, care se descompune, și a socialismului, ce abia apare, triumfă civilizația, iar cultura apune. Aceasta nu înseamnă că și moare. Într-un sens mai profund, cultura este eternă. Cultura antică a decăzut și

pare să fi murit. Însă ea continuă să trăiască în noi, ca un strat profund al ființei noastre. În epoca civilizației, cultura continuă să trăiască în calitate, nu în cantitate, ea se retrage în adânc. În civilizație încep să se dezvăluie procesele de barbarie, de grobianism, de pierdere a formelor perfecte elaborate de cultură. Această barbarie poate căpăta diverse forme. După cultura elină, după civilizația mondială romană a început Evul Mediu timpuriu și barbar. A fost o barbarie legată de elementele naturale, venită odată cu aflusul noilor mase umane cu sânge proaspăt, ce au adus cu ele freamătul pădurilor nordice. Barbaria care poate să apară pe culmea civilizației europene și mondiale nu este astfel. Va fi o barbarie provenită din civilizația însăși, o barbarie cu freamăt de mașini, nu de păduri, o barbarie inculcată în chiar tehnica civilizației. Aceasta este dialectica civilizației. În civilizație, energia spirituală secatuiește, spiritul, izvorul culturii, se stinge. Atunci, asupra sufletelor începe dominația împărăției magice a mașinismului și mecanicismului, care substituie existența autentică a forțelor naturale, forțe barbare în sensul bun al acestui cuvânt. Civilizația s-a născut din voința omului de „viață” reală, de putere și fericire reală, în opoziție cu caracterul simbolic și contemplativ al culturii. Astfel este una din căile care duce de la cultură la „viață”, la transformarea vieții, calea transformării tehnice a vieții. Omul a trebuit să calce pe această cale și să descopere pînă la sfîrșit toate forțele tehnice. Însă pe o asemenea cale nu se atinge existența autentică; pe această cale chipul omului piere.

6

Înlauntrul culturii se poate isca și o altă voință de „viață”, de transformare a „vieții”. Civilizația nu este singura cale de trecere de la cultură, cu opoziția ei tragică față de „viață”, la transfigurarea „vieții” înseși. Mai există și calea de transfigurare religioasă a vieții, calea înfăptuirii existenței autentice. În destinul istoric al umanității pot fi stabilite patru epoci, patru stări: barbaria, cultura, civilizația și transfigurarea religioasă. Cele patru stări nu trebuie luate exclusiv în succesiunea lor temporală; unele pot coexista. Ele reprezintă direcții diferite ale spiritului uman. Însă într-o epocă sau alta predomină una din ele. În epoca elenistică, în epoca dominației civilizației romane, trebuia să se nască din profunzime voința de transfigurare religioasă. Atunci a

apărut în lume creștinismul. A apărut în lume, în primul rând ca o transformare a vieții, s-a înconjurat de miracol și a săvârșit miracole. Voința de minune este întotdeauna legată de voința de transformare reală a vieții. Însă, în destinul său istoric, creștinismul a trecut prin barbarie, prin cultură și prin civilizație. Creștinismul n-a fost o transfigurare religioasă în toate perioadele destinului său istoric. În cultură, creștinismul a fost preponderent simbolic, a dat doar simuleme, semne și imagini de transfigurare a vieții. În civilizație, acesta a devenit preponderent pragmatic, s-a transformat într-un mijloc pentru sporirea proceselor vieții, într-o tehnică a disciplinei spirituale. Însă voința de miracol a scăzut și a început să se stingă cu totul la apogeul civilizației. Creștinii epocii civilizației continuă să mărturisească o credință caldă în miracolele trecute, dar nu mai așteaptă altele noi, nu au voința credinței în miracolul transfigurării vieții. Însă această voință care crede în miracolul transfigurării vieții, transfigurare care nu este mecanico-tehnică, ci organico-spirituală, trebuie să apară și să traseze – de la cultura ce se stinge la viața însăși – o altă cale decât aceea care a fost încercată de civilizație. Religia nu poate fi o parte a vieții gonită într-un ungher depărtat. Ea trebuie să atingă acea transfigurare a vieții ontologic-reală pe care cultura o atinge doar simbolic, iar civilizația o atinge doar tehnic. Însă, poate ne este dat să trecem și prin perioada civilizației diafane.

Rusia a fost o țară misterioasă, neînțeleasă încă în destinul ei, țara în care s-a ascuns visul arzător al transfigurării religioase a vieții. Întotdeauna la noi voința de cultură a fost asaltată de voința de „viață”. Această voință a avut două direcții, care adesea s-au amestecat: direcția transformării sociale a vieții în civilizație și direcția transfigurării religioase a vieții, a apariției miracolului în destinul societății umane, în destinul poporului. Noi am început să trăim criza culturii fără să cunoaștem pînă la capăt cultura însăși. Rușii au avut întotdeauna o nemulțumire față de cultură, o lipsă a dorinței de a crea o cultură medie, de a se menține la nivelul culturii medii. Pușkin și epoca lui Alexandru – iată culmea culturii ruse. Marea literatură rusă și gândirea rusă a secolului XIX nu mai însemnau cultură; ele năzuiau spre „viață”, spre transfigurarea religioasă. Astfel au procedat Gogol, Tolstoi, Dostoievski, V. Soloviev, K. Leontiev, N. Feodorov, așa procedează cele mai noi curente filosofi o-

-religioase. Tradiția culturii la noi a fost întotdeauna destul de slabă. Creăm o civilizație diformă. Stihia barbară a fost întotdeauna la noi prea puternică. Voința noastră de transfigurare religioasă a fost afectată de o anume visare bolnavicioasă. Însă conștiinței ruse i-a fost dat să înțeleagă criza culturii și tragedia destinului istoric cu mai multă acuitate și mai profund decât occidentalii. Poate că în sufletul poporului rus s-a păstrat capacitatea de a descoperi voința miracolului transfigurării religioase a omului. Avem nevoie de cultură ca toate popoarele lumii, sîntem nevoiți și noi să parcurgem calea civilizației. Niciodată însă nu vom fi atît de încătușați de simbolica culturii și de pragmatismul civilizației, precum popoarele Occidentalui. Voința poporului rus are nevoie de purificare și întărire, iar poporul nostru trebuie să treacă printr-o mare căință. Numai atunci voința sa de transfigurare a vieții îi va da dreptul să-și deslîncească menirea în lume.

CUPRINS

STUDIU INTRODUCŢIV

Berdiaev şi termenii unui sistem nesistematic 5

CAPITOLUL I

Despre esenţa „istoricului”. Semnificaţia tradiţiei 25

CAPITOLUL II

Despre esenţa „istoricului”. Metafizic şi istoric 41

CAPITOLUL III

Despre istoria celestă. Dumnezeu şi omul 59

CAPITOLUL IV

Despre istoria celestă. Timp şi eternitate 76

CAPITOLUL V

Destinul evreimii 95

CAPITOLUL VI

Creştinismul şi istoria 112

CAPITOLUL VII

Renăşterea şi umanismul 129

CAPITOLUL VIII

Sfârşitul Renăşterii şi criza umanismului.

Pătrunderea maşinii 147

CAPITOLUL IX

Sfârşitul Renăşterii şi criza umanismului.

Dezagregarea chipului uman 164

CAPITOLUL X

Concepţia despre progres şi sfârşitul istoriei 179

ADDENDA

Voinţa de viaţă şi voinţa de cultură 199

În colecția PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghețsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aureville – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii cinimei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști. O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*

În pregătire:

Michel de Certeau – *Fabula mistică*

Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*

*** – *Marele Inchizitor. Dostoievski și noi.*

Filon din Alexandria – *Viața contemplativă*

Jean Delumeau – *Păcatul și frica*

Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului*

Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*

Jean Baudrillard – *Strategii fatale*

Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*

Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*

Dezvoltare

Bun de tipar : octombrie 1996 Apărut : 1996

Editura Polirom, B-dul Copou nr.3 • P.O. Box 266,

6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111

Email : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași,

Calea Chișinăului nr. 32

Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485.

Valoarea timbrului literar se virează

la Uniunea Scriitorilor din România,

Cont nr. 45106262, BCR-SMB

